PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8°   FASCICULE 5

LE PARAMĀRTHASĀRA

TEXTE SANSKRIT ÉDITÉ ET TRADUIT



PAR

LILIANE SILBURN

CHARGÉE DE RECHERCHES AU C. N. R. S.

PARIS
E. DE BOCCARD, ÉDITEUR
1, RUE DE MÉDICIS, 1

1957

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
Série in-8° Fascicule 5

LE PARAMĀRTHASĀRA
de Abhinavagupta

Traduction et introduction

par

Lilian SILBURN



PARIS
Éditeur : Collège de France
Institut de Civilisation Indienne
1979

Dépositaire exclusif : Diffusion de Boccard
11, rue de Médicis – Paris 6e

LE PARAMĀRTHASĀRA

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
Série in-8° Fascicule 5

LE PARAMĀRTHASĀRA
de Abhinavagupta

Traduction et introduction

par

Lilian SILBURN

PARIS
Éditeur : Collège de France
Institut de Civilisation Indienne
1979

Dépositaire exclusif : Diffusion de Boccard
11, rue de Médicis – Paris 6e

2e éd., revue, 1979.
1re éd. 1957

INTRODUCTION AU PARAMĀRTHASĀRA

Le Śivaïsme du Kashmīr est généralement connu sous les noms de Trika et de Pratyabhijñādarśana afin de le distinguer du Śivaïsme dualiste appelé Śivāgama et Siddhānta, mais Abhinavagupta préfère désigner son école par les termes Svātantryavāda ou mieux encore Bhairavaśāsana, et c'est à juste titre, car ce système met l'accent, du point de vue métaphysique, sur la libre spontanéité ou volonté *(svātantrya)* qui n'est autre que l'Énergie divine *(śakti)* tandis que, du point de vue mystique, il insiste tout particulièrement sur la vie théopathique, l'étape ultime qu'il nomme '*bhairava*'. Ce sont là les deux aspects originaux du système Trika.

Le Śivaïsme kashmirien ne fait pas partie de la tradition védique car il ne reconnaît pas l'autorité des Veda.

Les débuts de cette école remontent officiellement au IXe siècle, mais la source de son inspiration est beaucoup plus ancienne. Ce sont des Traités religieux śivaïtes, les Āgama dont certains datent du début de l'ère chrétienne alors que d'autres sont de rédaction plus tardive.

Mais, d'après les philosophes du Trika, ces Āgama existent de toute éternité parce qu'ils sont l'expression même de la Parole divine. Les Āgama de tendance moniste qu'ils vénèrent tout spécialement sont le Vijñānabhairava, le Svacchanda, le Rudriyamala, la Parātriṃśikā et le Mālinīvijaya.

A la fin du VIIIe siècle, l'Inde entière et le Kaśmīr en particulier étaient un foyer intense de renouveau mystique et philosophique. L'esprit de la découverte régnait encore pleinement du IXe au XIe siècle parmi les partisans du Svātantryavāda qui étaient à la recherche de la voie la plus courte apte à conduire au but suprême, l'identité à Śiva.

Leur doctrine philosophique s'appuie entièrement sur leur expérience personnelle de l'extase et d'autres états mystiques. La littérature śivaïte n'est donc pas une scolastique à la manière de la philosophie indienne en général ; elle repousse nombre de

symboles traditionnels et s'efforce d'exprimer une originalité profonde et vécue en se servant de vocables nouveaux.

Entraînés par le flot de leurs expériences inédites, ces penseurs tendent vers la réalisation pratique, concrète, en cherchant une vérité vécue plutôt qu'une vérité abstraite.

Mais c'est dans la révélation qu'ils eurent de la conscience en tant que libre conscience de soi et conscience en acte que nous verrons la marque la plus incontestable de leur génie. C'est là le trait majeur de l'édifice doctrinal qu'ils édifièrent et ce qui lui donne sa cohérence métaphysique.

Ces philosophes sont donc d'abord des mystiques, car ils soutiennent que l'essence inexprimable du Soi ne peut être atteinte que par la voie de l'intuition spirituelle. Presque tous, et en particulier Vasugupta, Utpaladeva et Abhinavagupta, ont joui d'une expérience mystique authentique. Ainsi Abhinavagupta était considéré par ses contemporains qui eurent le juste sentiment de sa grandeur comme l'un de leurs plus grands maîtres spirituels car il avait réalisé le Soi ainsi que son identité à Śiva[1].

D'autre part les adhérents du système de l'autonomie insistent sur l'état *bhairava*, l'aboutissement le plus élevé de la vie spirituelle, l'identité à Paramaśiva même, c'est-à-dire la divinité douée de son énergie omnisciente et toute-puissante, en sorte qu'ils soutiennent qu'on peut jouir dès ici-bas d'une vie divinisée aux énergies infinies.

Ces mystiques sont d'autre part des rationalistes, car ils se servent autant qu'il leur est possible de la raison pour étayer leur expérience spirituelle. Ils s'intéressent également au monde de l'expérience usuelle et c'est dans la vie courante qu'ils trouvent des exemples propres à illustrer les états mystiques qu'ils s'efforcent de décrire et de classer.

Vasugupta[2], le fondateur du système de l'autonomie (svātantrya-vāda) est un grand mystique qui cherche Śiva plus par l'extase que par la voie métaphysique. Ses Śivasūtra qui, dit-il, lui furent révélés par Śiva lui-même, ne traitent que de la triple voie qui conduit à l'identité au Seigneur. Il insiste tout particulièrement sur *caitanya*, la conscience de soi dont il fait un *spanda*, l'acte pur saisi en sa source, au moment où il s'ébranle alors qu'on prend conscience de soi, ou que s'amorce la décision ou au cours de tout

1. Aujourd'hui encore on vénère au Kaśmīr la mémoire d'Abhinavagupta ainsi que celle de Lallā et d'Utpaladeva dont le peuple récite les hymnes mystiques. Lakṣman Brahmacārin de Śrinagar est un disciple éloigné mais fervent d'Abhinavagupta.

2. Vasugupta vivait au début du IXe siècle. Il est probablement l'auteur de la Spandakārikā que certains attribuent à son disciple Bhaṭṭakallaṭa.

état d'une exceptionnelle intensité qui provoque un brusque retour sur soi[1].

Somānanda, un grand sage qui lui succède de près, voulut donner un fondement philosophique à la mystique moniste de Vasugupta et écrivit en ce but la Śivadṛṣṭi, une œuvre qui ne manque pas d'audace.

Ce traité décrit une voie nouvelle vers l'absolu, voie que Vasugupta n'avait pas mentionnée : c'est la Reconnaissance intuitive et directe de Śiva en nous et dans l'univers qu'on nomme *Pratyabhijñā*. C'est ainsi que la Réalité ultime qui est acte pur et liberté infinie peut être réalisée grâce à la Reconnaissance de cette liberté au cours des activités journalières.

Un élève de Somānanda, Utpaladeva, qui vivait dans la première moitié du xe siècle, fut l'auteur de l'Īśvarapratyabhijñākārikā, un ouvrage qui connut une grande célébrité au Kaśmīr en raison de sa puissante inspiration. Outre les commentaires qu'il écrivit à ce traité, il chante dans sa Stotrāvalī les louanges du Seigneur et s'y montre un grand poète lyrique. La Reconnaissance immédiate de soi est non seulement celle de l'être unique et absolu, mais aussi celle de Śiva digne d'amour et d'adoration.

Mais par l'ampleur de son œuvre et par la profondeur de son génie Abhinavagupta dépasse ces trois promoteurs de l'école Trika.

Ses œuvres sont pleines d'un savoir extraordinaire qui s'étend à tous les domaines, d'une expérience mystique riche et profonde et d'une vie débordante — quel que soit le sujet qu'il traite.

Il ne se contente pas d'exposer les conceptions philosophiques mystiques et tantriques de ses prédécesseurs en un système vigoureux et bien construit ; interprète pénétrant et hardi il y imprime la marque de son vaste génie. Son œuvre magistrale, le Tantrāloka, constitue la somme théologique de l'école Trika.

Abhinavagupta n'est pas seulement le plus grand des philosophes du Kashmīr, il est plus célèbre encore, et célèbre dans l'Inde entière, par ses œuvres esthétiques sur la jouissance artistique *(rasa)* et sur la suggestion *(dhvani)*, laquelle implique une théorie intéressante de l'inexprimé en art.

L'exposition qu'il fit des théories esthétiques de ses devanciers est remarquable par son originalité et sa maîtrise. Elle fait de lui la plus grande autorité en poétique indienne[2].

1. S. K. 22.

2. Sur la vie et les œuvres d'Abhinavagupta nous renvoyons à la thèse du Dr Kanti Chandra Pandey : ' Abhinavagupta ', The Chowkhamba Sanskrit Series. 1935. Vol. I, p. 1-21, thèse à laquelle nous empruntons nombre de renseignements.

Ce que nous savons de la vie d'Abhinavagupta nous vient en grande partie des brefs renseignements que lui-même nous fournit à la fin de deux de ses œuvres, le Tantrāloka et le Parātriṃśikā-vivaraṇa. Ce dernier mentionne le nom du plus célèbre de ses ancêtres, Atrigupta, qui vivait à Antarvedi, une région qui se trouve entre le Gange et la Yamunā, sous le règne du roi Yaśovarman, au milieu du VIIIe siècle. Telle était la renommée dont jouissait Atrigupta en raison de son savoir et de sa culture universelle que le rāja du Kaśmīr, Lalitāditya, après sa victoire sur Yaśovarman (aux environs de l'an 740), l'invita à s'établir au Kaśmīr. Il fit construire pour lui et sa famille en face du temple Śitāśumanli au bord de la rivière Vitastā, l'actuelle Jhelum, une grande demeure (T. A. XXXVII. 35-53).

Le grand-père d'Abhinavagupta, Varāhagupta, vivait au commencement du Xe siècle ; quant à son père, Narasiṃhagupta ou Cukhulaka, il pratiquait la dévotion envers Maheśvara, le dieu Śiva (54). Il était très érudit et adonné à l'étude de tous les śāstra. Sa mère se nommait Vimalakalā ; elle mourut lorsque Abhinavagupta était encore enfant. Ce dernier avait un frère, Manoratha, qui fut son premier disciple, et un oncle, Vāmanagupta, ainsi que cinq cousins dont Kṣema est probablement Kṣemarāja, le plus connu des disciples d'Abhinavagupta, auteur d'ouvrages philosophiques intéressants ainsi que de deux commentaires sur la poétique.

K. C. Pandey (p. 8) fixe la date de naissance d'Abhinavagupta entre 950 et 960. Dès l'enfance, dit-il, Abhinavagupta montra les signes de sa grandeur future ; insatiable de connaissances nouvelles, il eut de nombreux maîtres, non seulement en ce qui concerne la doctrine des Āgama, mais encore en Bouddhisme et en Jainisme[1]. En quête de savoir, il voyagea même hors du Kaśmīr et c'est sous la direction de Śambhunātha[2] de Jalandhara, qui l'initia en Kula, qu'il obtint l'illumination suprême.

Parmi ses maîtres citons en premier lieu son père qui l'instruisit en grammaire avant de renoncer au monde; puis Bhūtirājatanaya en Śivaïsme dualiste. Vāmanātha en Śivaisme dvaitādvaita ; Lakṣmaṇagupta en monisme kaśmīrien et enfin Bhūtirāja en brahmavidyā. Ses maîtres en esthétique furent Bhaṭṭatauta et Bhaṭṭendurāja.

Lorsqu'Abhinavagupta eut fait vœu de célibat, après le départ de son père, il reçut l'enseignement de Lakṣmaṇagupta, l'élève

1. Nāstikārhatabauddha T. A. VIII. 206.

2. Il descendait de la lignée de Somanātha, c'est lui son véritable *guru*. Voir sur ses maîtres divers T. A. XXXVII. 60-62.

d'Utpaladeva, en tout ce qui concerne la branche pratyabhijñā du système Trika.

Nous ne savons rien de sa vie ultérieure ni de sa mort. Par les témoignages d'admiration que nous laissèrent ses disciples nous devinons quelle ineffaçable impression firent sur ses contemporains et leurs descendants son intelligence, son extraordinaire culture dans tous les domaines, ses réalisations mystiques et même les pouvoirs magiques qu'on lui attribuait.

Suivant l'ordre adopté par le Dr. K. C. Pandey, nous partagerons l'activité littéraire d'Abhinavagupta en trois périodes : la période tāntrika, la période poétique (ālaṅkārika) et la période philosophique.

Période tantrique

Il est probable qu'Abhinavagupta commença par commenter certains *tantra* du point de vue moniste propre au Trika ; d'abord le système philosophique tantrique Krama, dans ses commentaires au Kramastotra, la Kramakeli aujourd'hui perdu et le Kramastotra[1], une œuvre très courte de trente stances. Puis il s'intéressa au Trika dans sa Pūrvapañcikā, une explication détaillée du Mālinīvijaya, qui devait être un ouvrage de dimension considérable mais dont il ne reste aucune trace. Abhinavagupta contribua également à la branche Kaulika dans son Bhairavastava de dix stances[2] et dans son Parātriṃśikāvivaraṇa.

La Bodhapañcadaśikā est composée, comme son nom l'indique, de quinze vers qui exposent les principes philosophiques du Trika d'une façon sommaire.

Le Mālinīvijayavārtika fut composé par Abhinavagupta à la requête de ses deux disciples préférés Karṇa et Mandra. De ce commentaire qui devait être volumineux ne demeure que la glose du premier vers[3] du Mālinīvijayatantra. Cette glose se divise en deux parties (kāṇḍa) : la première de 1135 stances expose les dix-sept premiers chapitres du Mālinīvijaya et la seconde de 334 stances en commente les derniers chapitres.

Le Parātriṃśikāvivaraṇa est un commentaire à la Parātriṃśikā laquelle, d'après Abhinavagupta, formerait la conclusion du Rudrayāmalatantra.

1. Édité par K. C. Pandey en appendice à son Abhinavagupta, p. 409.
2. Édité par K. C. Pandey en appendice à son Abhinavagupta, p. 412.
3. C'est ce que dit en propres termes Abhinavagupta dans son dernier vers à sa glose de la Mālinī ; d'autre part aux vers 58 et 104 il promet de donner des explications « dans son dix-huitième chapitre ».

Le titre véritable du traité devrait être à ce qu'écrit notre auteur '*Parātrīśikā*' à savoir : la (conscience) suprême (qui transcende) les trois (énergies de volonté, de connaissance et d'activité) (p. 16, l. 15). Le texte associé au Vivaraṇa se nomme Anuttaraprakriyā, il prend en effet la forme d'un dialogue entre Bhairava et Bhairavī, le Seigneur et la Déesse laquelle interroge Śiva au sujet de celui que ' rien ne dépasse ' *(anuttara)*.

Le commentaire d'Abhinavagupta à cet Āgama offre un grand intérêt à plus d'un égard ; il s'attache à montrer le sens véritable de la délivrance et de l'état *bhairava* (p. 18) qu'il assimile à *parāvāk*, le Verbe, et nous fournit de belles définitions de la grâce, de la parole indifférenciée dont il approfondit les trois étapes vers sa manifestation.

Abhinavagupta décrit également avec grands détails une cosmogonie du Verbe, c'est-à-dire une procession des syllabes à partir de ' A ', l'*Anuttara*, le transcendant.

C'est dans son volumineux Tantrāloka, composé de trente-sept chapitres, qu'Abhinavagupta laisse libre cours à son génie. Il y fait la synthèse des conceptions philosophiques, mystiques et tantriques ainsi que des pratiques religieuses qui étaient encore éparses dans les Āgama ou qu'enseignèrent trop brièvement ses prédécesseurs. Tout en exposant la hiérarchie des pratiques préparatoires à l'absorption en Śiva il ne ménage pas les critiques et ne manque jamais une occasion de montrer qu'il est nécessaire de dépasser les points de vue étroits et de renoncer aux exercices inutiles.

Le Tantrāloka qui prend pour autorité le Mālinīvijaya est donc une véritable encyclopédie des traités et Āgama de l'école Trika. Afin de le mettre à la portée de lecteurs moins assidus dans leurs études, Abhinavagupta en donna deux résumés : l'un très court, la Tantravaṭadhānikā, l'autre le Tantrasāra.

Période esthétique

Abhinavagupta écrivit des œuvres sur la poétique et le drame, pendant une période d'activité proprement littéraire (ālāṅkārika)[1] qui s'étend de 990 à 1015 environ. Ce sont : l'Abhinavabhāratī, le Dhvanyālokalocana et un commentaire, un Vivaraṇa, actuelle-

1. Se référer aux ouvrages des auteurs suivants : Surodh Chandra Mukerjee. Le rasa, Paris, 1926. — P. Regnaud. La Rhétorique Sanskrite. Paris, 1884. — A. Sankaran. Some aspects of literary criticism in Sanskrit. Thèse de l'Université de Madras. 1929.

ment perdu, au Kāvyakautuka de Bhaṭṭatauta, son maître en art dramatique.

L'Abhinavabhāratī est un très long traité rempli d'érudition, l'une des œuvres les plus originales qui concernent le *rasa*, la jouissance esthétique, le drame, la poésie et la musique. C'est un excellent commentaire au Nāṭyaśāstra[1] de Bharata, ouvrage important de trente-sept chapitres, traitant de la technique dramatique, de l'art de l'acteur, de l'expression des émotions, du style, des artifices scéniques et du *rasa*, Bharata est l'un des premiers dramaturges dont les œuvres nous aient été conservées. Il définit le plaisir ou sentiment esthétique *(rasa)* comme un harmonieux mélange des déterminants, des conséquents et des accessoires qui éveillent une émotion accompagnée d'une joie spécifique.

Les déterminants sont les conditions concrètes qui revêtent d'une forme sensible (tout en le stimulant) ce qui formera le noyau du drame ou du poème, ce caractère permanent, encore abstrait, comme la tendresse, l'enthousiasme, etc.

Les conséquents sont les effets visibles de ces sentiments : gestes, frissons, larmes, toute la représentation scénique.

Les accessoires sont les sentiments secondaires et évanescents : colère, soucis, maladie, etc., qui accompagnent le sentiment principal, le mettent en relief tout en introduisant de la variété et en reposant l'esprit du spectateur.

Les *rasa* qui sont au nombre de huit comportent chacun un caractère permanent *(sthāyibhāva)* : la tendresse pour le sentiment érotique, la gaieté pour le comique, la douleur pour le pathétique, la colère pour le furieux, l'enthousiasme pour le sentiment héroïque, la peur pour le terrible, l'aversion pour l'odieux, l'étonnement pour le merveilleux.

Abhinavagupta commenta aussi le Dhvanyāloka[2] nommé encore Kāvyāloka, composé de kārikā ainsi que d'une vṛtti dont l'auteur est Ānandavardhana, poète et critique littéraire du Kaśmīr. Il vivait au IXe siècle ; c'est lui qui, le premier, exposa de façon systématique la théorie de la suggestion *(dhvani)* et élargit les bases de la théorie du *rasa* en soutenant que le plaisir esthétique ne peut être que suggéré, les qualités de style *(guṇa)*, les ornements poétiques *(rīti)* étant complètement subordonnés à ce plaisir.

« *Dhvani* », littéralement la résonance ou l'écho qu'éveillent un

1. Nāṭyaśāstra avec le comm. d'Abhinavagupta. Gaekwad's Oriental Series. Baroda, 1926.
2. Dhvanyālokalocana, Nirṇayasāgara press. Bombay (1891).

objet ou un sentiment, désigne à la fois les idées et les mots dans leur pouvoir de suggestion, le sens suggéré et la suggestion elle-même.

Désirant montrer comment se réalise la jouissance d'ordre artistique, Ānandavardhana soutient que la poésie suscite une impression de plaisir en raison du sens suggéré *(vyaṅgyārtha)* et cette suggestion *(vyañjakatva)* propre à la poésie diffère essentiellement de la capacité qu'ont les mots de désigner des choses et de communiquer des idées.

Vyañjanā est l'activité de l'esprit qui s'efforce de pénétrer le sens suggéré et c'est cette activité même qui engendre le charme spécifique du *rasa*. En effet, il ne suffit pas de mentionner un sentiment, l'amour par exemple, pour que naisse une émotion ; au contraire un ensemble de situations peut suggérer des sentiments puissants sans que le mot « amour » soit prononcé. C'est cette répercussion sentimentale du sens exprimé qui se trouve à la source de tout plaisir esthétique.

Cette théorie de la suggestion fut l'objet de violentes controverses et Abhinavagupta s'en fit le champion.

L'esthétique de ce dernier, étant profondément imprégnée de conceptions philosophiques et mystiques, il nous a paru qu'il ne serait pas sans intérêt d'exposer brièvement la théorie du *rasa* et du *dhvani* de ce grand philosophe. C'est dans le sixième chapitre de son Abhinavabhāratī qu'il traite surtout du plaisir esthétique, dont il aborde tous les aspects en s'efforçant de répondre définitivement et de façon philosophique aux difficultés que soulève la question.

Abhinavagupta édifia une théorie esthétique qui, dès qu'elle fut connue, régna sans conteste dans toute la poétique de l'Inde jusqu'à nos jours. Plus profondément philosophique, plus finement psychologique que celle de ses devanciers, elle pénétra au cœur du problème et, tout en demeurant dans les cadres de la tradition indienne, elle sut génialement faire une synthèse originale des diverses explications qui avaient pour centre la suggestion *(dhvani)*, le sentiment *(rasa)*, les ornements *(alaṅkāra)*, les figures et les qualités de style *(guṇa* et *rīti)*, en conférant à chacune de ces théories leur place respective dans un essai d'explication totale.

Cette synthèse est analogue à celle qu'Abhinavagupta fit des conceptions philosophiques et tantriques encore peu coordonnées des philosophes kaśmīriens qui l'avaient précédé.

C'est en faisant des impressions *(vāsanā)* le pivot de son esthétique qu'Abhinavagupta devait rénover la question du *rasa* et du *dhvani* et pénétrer jusque dans l'inconscient du *sahṛdaya*, le sympathisant, chez lequel le sentiment et la résonance trouvent un même fondement.

Nous verrons que dans la métaphysique d'Abhinavagupta, au même titre que dans toute la métaphysique de l'Inde, les *vāsanā*, ces tendances inconscientes, ces instincts les plus puissants qui rivent à l'existence, se trouvent à la source de l'illusion ou de l'ignorance qui engendre le devenir. Il ne suffit donc pas de détruire les conceptions erronées pour être délivré, il faut encore détruire leurs racines, ces *vāsanā* qui sont le germe de l'évolution cosmique.

C'est en faisant appel à ces impressions dynamiques qu'Abhinavagupta put résoudre de façon satisfaisante les problèmes que se posaient ses prédécesseurs et ses contemporains au sujet de la cause de la jouissance artistique : quel est, se demandaient-ils, le *rasa* qu'éprouve le spectateur ? Est-ce l'émotion du poète, est-ce celle du héros décrit ; est-ce celle des acteurs ou celle du spectateur ? Nous passons sous silence les diverses explications qu'ils présentèrent, les uns faisant résider le sentiment chez le héros, d'autres chez l'acteur qui imite le héros et certains chez le spectateur.

Pour Abhinavagupta, le plaisir ressenti ne se trouve pas dans cet ensemble de données qui se présentent passivement au spectateur, il n'est nullement emprunté aux conditions extérieures, que ce soit le héros, l'acteur ou la personnalité consciente du spectateur ; ce plaisir est intime, inexprimé et demande donc à être manifesté, car il réside dans les impressions inconscientes, enfouies au tréfonds de la personnalité du *sahṛdaya*.

Nous pouvons résumer ainsi la théorie de la manifestation *(abhivyakti)* d'Abhinavagupta : la jouissance a pour source le *sthāyibhāva*, l'inclination ou le caractère permanent qui appartient au spectateur sous forme d'innombrables impressions latentes, ces imprégnations qui, accumulées durant la vie actuelle et les vies antérieures, forment ses prédispositions naturelles latentes, ses possibilités d'émotion et d'action futures. Elles imprègnent sa sensibilité et son imagination comme un parfum imprègne une étoffe. Lorsque les déterminants, les conséquents et les accessoires sont représentés avec intensité, il se produit dans l'âme du spectateur un éveil de ces impressions assoupies qui se mettent à vibrer et produisent un véritable ravissement.

Mais alors, si les impressions sont toujours présentes et ne demandent qu'à vibrer, pourquoi ne le font-elles pas toujours ? C'est, répond l'esthéticien, parce que des entraves ne le permettent pas ; ces entraves offrent une certaine similitude avec les cuirasses *(kañcuka)* qui, enveloppant la Conscience, l'empêchent de se manifester : de même que l'âme, pour jouir de Śiva, doit briser ses gangues et cuirasses, tous ces facteurs de recroquevillement et d'individualisation, le *sahṛdaya*, le jouisseur, doit éliminer les sept

obstacles à la réalisation de son plaisir, obstacles qui ne sont, en dernière analyse, que ces mêmes impulsions égocentriques qui l'empêchent de vibrer à l'unisson de l'artiste ou du héros, comme elles lui interdisaient de s'unir à Śiva. Du côté de l'œuvre d'art, six obstacles sont susceptibles de se dresser : 1. Des événements invraisemblables et trop extraordinaires pour qu'ils puissent éveiller la sympathie du spectateur. 2. Des caractères distinctifs par trop particuliers de temps et de lieu font également obstacle à la jouissance. 3. L'absence de moyens appropriés en ce qui concerne la réalisation de l'œuvre. 4. Le manque de clarté. 5. L'absence de facteur dominant ; les sentiments primordiaux et permanents *(sthāyibhāva)* sont étouffés par les éléments subordonnés et momentanés ; le drame ou la poésie perd alors l'unité de son développement et, par là, son intérêt principal. 6. Le doute que peuvent engendrer les éléments secondaires quant aux facteurs principaux ; les pleurs, par exemple, exprimant aussi bien la joie que la douleur, forment le dernier des obstacles.

Les *sahṛdaya* ne pourront vraiment sympathiser avec les émotions représentées sur la scène que si ces obstacles ont été écartés : « Ceux dont le miroir de l'esprit a été purifié par la pratique continue de la poésie et en qui est née la faculté de s'identifier avec les objets décrits »[1], après avoir rejeté tout souci personnel, jouissent du sentiment poétique parce que leurs émotions, assumant un caractère impersonnel et universel, rejoignent celles de l'artiste, du héros et de l'acteur.

Les impressions latentes et assoupies qui sont la condition *sine qua non* de la joie ressentie et qui ne s'éveillent, nous l'avons vu, que sous certaines conditions ne sont pas suscitées au même degré par toute poésie. L'école Dhvani avait distingué plusieurs types de poésie : l'une inférieure ne mérite guère le titre de poésie ; elle est nommée « *citra* », car elle n'offre que du pittoresque et de la variété ; l'expression et le sens y sont ornementés par les qualités *(guṇa)*, les figures de style *(rīti)* et les métaphores, mais la suggestion y fait totalement défaut. Le sens propre ne donne naissance qu'à un simple concept, il ne s'y cache aucune idée subtile que l'esprit prendrait plaisir à déceler.

Dans la poésie secondaire la suggestion ne tient pas la première place, elle y est souvent trop apparente *(agūḍha)* ou bien elle ne se borne qu'à compléter le sens propre, ou encore elle est obscure et confuse ou, enfin, elle est dépourvue de tout ornement.

Seule la poésie supérieure dans laquelle la suggestion prévaut sur le sens exprimé (D. A. L. I. 13, p. 33), aussi bien que sur le

1. D. A. L., p. 11.

sens figuré, est symbolique et pleine de sous-entendus et d'inexprimé *(dhvani)* ; c'est donc la seule qui procure le véritable ravissement *(camatkāra)* ou l'apaisement *(viśrānti)*, les termes mêmes qui désignent l'extase du *yogin* et sa quiétude suprême alors qu'il s'absorbe en Śiva. Mais au cas du *yogin* le ravissement est exempt de toute *vāsanā*, imprégnation subconsciente, tandis que le *sahṛdaya* puise toute la joie qu'il éprouve dans ces mêmes *vāsanā*.

Alors que pour jouir d'une poésie inférieure l'esprit reste passif, il lui faut, au contraire, pour goûter le charme de la vraie poésie, dépenser une certaine activité afin de découvrir le sens inexprimé. Cette activité est ce qui lui procure une joie caractéristique, car cette activité n'est pas d'ordre intellectuel ou discursif, elle plonge au plus profond du dynamisme de l'imagination, jusqu'aux *vāsanā*, germes ou forces subtiles qui mûrissent lentement dans l'inconscient et sont enracinées dans un lointain passé — dont elles sont le résidu — en même temps qu'elles sont tournées vers l'avenir. Leur aptitude au retentissement est donc infini et insondable. Elles constituent une force inépuisable parce que sans cesse renouvelée, la plus grande puissance que nous possédons car elle est la plus subtile et la plus intime, celle qui secrète des émotions mystérieuses, denses et allégées tout à la fois : denses, car elles portent en elles le poids du passé, allégées car elles sont exemptes de toute contrainte personnelle.

Ces impressions latentes en s'éveillant ne forment pas l'objet d'un acte de mémoire, elles sont réalisées de façon intuitive et conservent le halo d'inconscience dans laquelle elles baignent. On comprend donc qu'elles puissent susciter un ravissement qui transcende l'expérience ordinaire ; c'est pour cette raison qu'on nomme le *rasa* « alaukika », supramondain.

La perception *(pratīti)* du sentiment est donc pour Abhinavagupta la manifestation *(abhivyakti)* d'une chose qui existait déjà dans l'inconscient du *sahṛdaya* mais qui ne pouvait se révéler en raison des limitations strictement individuelles, à savoir tout cet ensemble d'attitudes propre à la vie ordinaire *(vyutthāna)* : dispersion dans les impressions sensibles ou centralisation autour du facteur de l'ego *(ahaṃkāra)*, sans qu'aucune concentration introspective permette à l'âme de se recueillir.

La contemplation, qu'elle soit artistique ou mystique, a pour but de briser ces entraves à la jouissance du *rasa* ou à celle de Śiva ; le sentiment esthétique ainsi que la félicité de Śiva sont toujours présents dans l'âme mais ils sont obscurcis par le voile de l'inconscience, il ne s'agit donc que de les manifester ; c'est à ce but que tendent les efforts du maître spirituel, le *guru*, et ceux de l'artiste qui éveillent, le premier chez son disciple, le second

chez le *sahṛdaya*, un ravissement *(camatkāra)* qu'ils n'ont pu que préparer et suggérer car ce ravissement ou intuition extasiée surgit dans les deux cas spontanément, sans effort ni cause efficiente et demeure ineffable.

Le *rasa* a des caractères spécifiques qui le distinguent des sentiments ordinaires comme des sentiments mystiques. Le *rasa* ne dure qu'aussi longtemps que dure le caractère permanent *(sthāyibhāva)*, il n'est donc pas éternel, il existe en effet au seul moment où il est perçu, la perception du *rasa* étant le *rasa* même. Il est d'autre part indépendant de toutes les conditions de temps, de lieu, de causalité auxquelles sont assujetties les choses concrètes ; il n'est pas un effet car on ne peut considérer les déterminants comme ses causes efficientes.

Peut-on dire que la manifestation du sentiment est indépendante des sens ? Oui, puisqu'elle se produit spontanément sans que les conditions ordinaires de la perception ne la déterminent ; mais, d'autre part, elle ne se passe pas entièrement du concours des sens puisqu'elle dépend des mots de la poésie ou de la représentation scénique.

Le *rasa* n'est pas non plus perceptible à la manière ordinaire : en effet, la perception du *rasa* consiste en une jouissance supramondaine, générique et désintéressée qu'on ne peut représenter sous une forme précise. Cette perception comporte-t-elle une distinction du sujet et de l'objet ? La réponse est négative en ce sens que cette perception est ineffable, dépourvue de notions et n'a rien d'un savoir différencié *(savikalpa)*. La réponse est positive — et c'est ce qui différencie perception et états mystiques — en ce sens qu'elle ne fait pas partie de ces extases sans notions *(nirvikalpasamādhi)* qui n'admettent aucune distinction du sujet et de l'objet.

Le *rasa* résultant de l'impression causée par les déterminants comporte une certaine relation entre le sujet et l'objet, bien que dans la parfaite sympathie du contemplateur pour l'objet contemplé, leurs limites tendent à s'abolir.

Si d'autre part la jouissance artistique est une intuition, ce n'est pas une intuition mystique, puisqu'elle n'est pas indépendante des sens et qu'elle a pour condition primordiale l'éveil des impressions *(vāsanā)*, alors que la jouissance du *yogin* a pour condition une impassibilité dans laquelle ces impressions sont détruites ou endormies, suivant le degré de l'absorption en Śiva.

La perception du *rasa* est donc *sui generis* et s'il est vrai qu'elle participe au savoir différencié et au savoir indifférencié comme aux émotions et à la quiétude suprême de l'extase, elle n'est pourtant aucune de ces choses.

Deux problèmes se posaient encore à Abhinavagupta : Comment se fait-il que des sentiments héroïques et pathétiques, dépendant d'événements terribles ou douloureux, produisent une sensation de plaisir quand ils sont représentés sur scène ou en poésie ? Et comment le sentiment d'apaisement *(śānta)*, qui comporte l'absence de tout *rasa*, peut-il être classé au nombre des *rasa?*

A la première question Abhinavagupta répond que si le *rasa* perd le caractère déchirant qu'il possède dans la vie quotidienne, c'est parce que le *rasa* est universel et impersonnel par nature ; le spectateur jouit d'impressions supra-terrestres *(alaukika)* et désintéressées qui ne laissent pas d'être en même temps aussi intenses que dans la vie réelle.

Abhinavagupta donne encore une autre explication dans son Abhinavabhāratī (I, p. 283) : toute émotion de la vie ordinaire comme le chagrin, en particulier, n'est pas dépourvue d'une surexcitation due à la qualité de *rajas*, le principe d'activité qui engendre la souffrance *(duḥkha)*. Au contraire, dans le sentiment esthétique, l'esprit, s'identifiant profondément et complètement à l'objet qu'il contemple, atteint un équilibre exempt de toute fluctuation *(vṛtti)*. Cette quiétude *(viśrānti)* est précisément la félicité *(ānanda)* que ressent tout *sahṛdaya* grâce à la faculté dont il jouit de sympathiser avec les idées exprimées dans le drame ou le poème.

A la seconde question Abhinavagupta répond qu'il suffit que la quiétude du sage, qui s'exprime par de nobles actes de dévouement, fasse vibrer le cœur des spectateurs pour que le *rasa* d'apaisement soit admis parmi les autres *rasa*.

Il n'est pas étonnant qu'Abhinavagupta, lui-même un grand mystique, fasse à la quiétude du sage qui a atteint la délivrance une place toute particulière parmi les sentiments ; il lui assigne comme caractère permanent la connaissance de la réalité *(tattvajñāna)* ou *śama* l'apaisement qui en résulte. Mais on lui objectait que cet apaisement qui revêt la forme d'une impassibilité absolue implique en réalité l'absence de tout sentiment. C'est précisément pour ce motif que *śānta* est à la source de tous les états émotifs : l'art ne nous présente-t-il pas ces états comme décantés et allégés de tout égocentrisme? Ces états ne participent-ils pas de la nature de l'apaisement ? C'est donc qu'ils procèdent de *śānta :* lorsque des impressions déterminantes se développent, *śānta* revêt les formes diverses et limitées d'amour, de colère, etc. ; dès que les déterminants ont disparu, tous ces *rasa*, évanescents par nature, se

1. Sur *śānta*, voir D. A. I., p. 177-178.

résorbent en *śānta*, le seul *rasa* qui soit vraiment permanent et apparaisse comme la paroi sur laquelle se dessinent les autres *rasa*.

De cette analyse, il résulte que l'état mystique de l'apaisement *(śānta)* joue un rôle considérable dans l'attitude artistique, en plaçant cette dernière au seuil de la contemplation mystique. Comme Śiva au sommet de son émanation, l'esprit capable de jouir du *rasa* est parfaitement équilibré et apaisé en son indifférenciation primordiale, jusqu'à ce qu'une impression déterminée vienne briser son impassibilité. C'est l'éveil des *vāsanā* qui, dans le cas de Śiva, déclanche la création de l'univers et, dans le cas du *sahṛdaya*, détermine la jouissance d'un *rasa* spécifique.

Période philosophique

A la période philosophique de la vie d'Abhinavagupta appartiennent les œuvres suivantes :

1. Le Bhagavadgītāsaṃgraha qui donne de la Bhagavadgītā une interprétation śivaïte. Si cette dernière est mise par les Śivaïtes au rang des Āgama et si Kṛṣṇa est considéré par eux comme un maître *(guru)*, n'est-ce pas, ainsi que le suggère K. C. Pandey (p. 55), parce que c'est à Kṛṣṇa que le sage Durvāsa révéla les soixante-quatre Śaivāgama monistes comme nous le rapporte le Harivaṃśa Purāṇa.

2. La Laghvīvṛtti ou la Vimarśinī qui commente l'Īśvarapratyabhijñākārikā d'Utpaladeva. C'est une des œuvres les plus célèbres du Trika, celle qui donna son nom au système Pratyabhijñā connu sous cet appellatif en dehors du Kaśmīr. L'œuvre se divise en quatre sections et en seize āhnika : La première section *(adhikāra)* traite de la connaissance *(jñāna)* et comprend huit chapitres concernant la mémoire, la connaissance, la différenciation *(apohana)*, l'unique support *(ekāśrāya)*, la grandeur du Seigneur, etc. La deuxième section expose en quatre chapitres les caractéristiques de l'activité *(kriyā)*. La troisième section *(āgama)* décrit les trente-six principes du Trika. La quatrième enfin, nommée tattvārthasaṃgraha et comportant deux chapitres (āhnika) expose l'essence de Paramaśiva et résume le contenu des sections précédentes. Abhinavagupta s'élève fréquemment contre les Bouddhistes au cours de ces divers *āhnika*.

3. L'Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī commente la glose *(ṭīkā)* que fit Utpaladeva à sa propre Pratyabhijñākārikā, glose qui est perdue.

Signalons encore de très courtes œuvres d'Abhinavagupta qui

ne dépassent pas une trentaine de vers et que K. C. Pandey a publiées en appendice à sa thèse. Ce sont :

Anuttarāṣṭikā, Paramārthadvādaśikā, Paramārthacarcā et Mahopadeśaviṃśatikā. Des chants de louange : le Kramastotra, le Bhairavastava, le Dehasthadevatācakrastotra.

Citons enfin l'Anuttaratattvavimarśinīvṛtti qui n'a pas encore été éditée.

Parmi les ouvrages d'Abhinavagupta qui ne nous sont pas parvenus mais que d'autres textes mentionnent, notons : La Pūrvapañcikā, une exposition détaillée du Mālinīvijaya qui devait être une œuvre très importante. Le Śivadṛṣṭyālocana qui commente la Śivadṛṣṭi de Somānanda, le fondateur du pratyabhijñaśāstra. La Kramakeli, la Padārthapraveśanirṇayaṭīkā ; le Prakīrṇakavivaraṇa ; le Prakaraṇavivaraṇa ; le Kathāmukhatilaka ; la Laghvīprakriyā ; le Bhedavādavidāraṇa ; le Śivaśatyavinābhāvastotra ; la Tattvādhvaprakāśikā et enfin le commentaire au Devīstotra d'Ānandavardhana.

Le *Paramārthasāra*

Le Paramārthasāra doit son nom au fait qu'il expose « l'essence profondément cachée », *sāra.. atigūḍha*, de la doctrine suprême (P. S. 105), autrement dit des principes du Trika.

Ce texte consistant en une centaine de vers est une adaptation des Ādhārakārikā de Śeṣamuni connu encore sous le nom de Ādhāra Bhagavān ou de Śeṣanāga.

Ces Kārikā furent également appelées Paramārthasāra, et c'est sous ce nom qu'elles furent éditées à plusieurs reprises[1].

Elles décrivent en soixante-dix-neuf ou en quatre-vingt-cinq vers āryā, selon les éditions, les principes de la philosophie Sāṃkhya mais d'un Sāṃkhya teinté de Viṣṇouisme, par conséquent théiste et plus proche de celui du Mahābhārata que de celui de la Sāṃkhyakārikā.

Elles enseignent que c'est au moyen de la discrimination entre l'esprit et la nature *(puruṣa* et *prakṛti)* que la délivrance est atteinte.

L'Ādhārakārikā jouissait d'une grande célébrité au Kaśmīr à l'époque d'Abhinavagupta et même avant, car Utpalavaiṣṇava[2] y fait aussi allusion, il en cite même une strophe.

1. Paramārthasāra d'Ādiśeṣa ed. 1. Trivendrum Sanskrit Series. 2. Pandit, vol. V, p. 189 en 1871. 3. Publié aussi par Bhuvan Chandra Vasak. Calcutta, 1890. Notons aussi l'édition de Madras, 1907.

2. Spandapradīpikā, à la fin de la page 3. Vizianagram Sanskrit Series, vol. XIV.

Bien qu'Abhinavagupta adapte à son œuvre un quart environ des vers de l'Ādhārakārikā (citant textuellement près d'une dizaine de stances, altérant légèrement la forme et plus rarement le sens des autres et omettant aussi un certain nombre de *śloka*), néanmoins trois-quart des stances lui appartiennent en propre. C'est ce qui ressortira des comparaisons que nous avons faites au cours de notre traduction entre les deux Paramārthasāra[1].

Yogarāja

Le Paramārthasāra d'Abhinavagupta fut commenté par Yogarāja, un ascète à tendance moniste qui vivait au Kashmīr à Vitastapūri dans la seconde moitié du XI[e] siècle. A la fin de sa vivṛti[2] il se donne comme un élève de Kṣemarāja.

Contrairement aux grands commentateurs de cette école philosophique, Yogarāja n'est qu'un simple exégète qui ne possède aucune originalité ; c'est la raison pour laquelle nous ne donnons qu'un résumé de sa glose.

La philosophie d'Abhinavagupta.

Le Śivaïsme Trika est un idéalisme dont l'ontologie est trinitaire *(trika)* en raison des trois aspects de la réalité : l'unité *(abheda)*, l'unité dominant dans la différenciation *(bhedābheda)* et la différenciation *(bheda)*, ces aspects restant néanmoins subordonnés à une vision moniste de l'univers.

L'absolu, Paramaśiva, renferme en lui-même ces trois aspects mais on ne peut affirmer de lui en toute rigueur qu'il est l'Un, car il transcende l'unité. En fait il est le Tout *(nikhila)*[3], car hors de lui il n'existe rien. L'Absolu échappe à toute pensée quelle qu'elle soit, il est donc *nirvikalpa*. Incompréhensible et ineffable, il demeure au-delà de toutes les manières d'être.

Les partisans du Trika se sont gardés d'identifier l'absolu au

1. Au sujet de la controverse portant sur le texte qui fut à la source de l'adaptation d'Abhinavagupta, nous renvoyons aux études suivantes : 1. La courte préface que fit le Dr Barnett à sa traduction du Paramārthasāra (*JRAS*, 1910, p. 708 ; 1912, p. 257 et 474 ; 1915, p. 176, note 2). 2. J. C. Chatterji Kaśmīr Shaivaism ; K. S., 1914, p. 11 à 15. 3. Dr K. C. Pandey, Abhinavagupta, p. 56 à 61. Selon J. C. Chatterji (p. 13) ce serait pour la distinguer du Paramārthasāra d'Abhinavagupta que l'œuvre plus ancienne d'Ādiśeṣa fut désignée au Kaśmīr sous le nom d'Ādhārakārikā.

2. Édition 'The Kaśmīr series of Texts and studies' par J. C. Chatterji, 1916, p. 199, l. 11.

3. I. P. v. I, p. 1, l. 10, str. 1.

Bien, au Beau, à l'Amour ou à la Sagesse qui ne sont pas sans impliquer la relation de l'un et du multiple. La Réalité ultime est à leurs yeux l'éternelle conscience de soi *(caitanya)* absolument immuable[1], qui seule existe et dont la lumière « au perpétuel éclat forme l'essence de toute chose ». (I. P. I. V kārikā 2).

L'idéalisme du système d'Abhinavagupta nous apparaît donc comme un idéalisme de la libre conscience dans lequel cette conscience prend l'aspect du multiple grâce à son dynamisme intrinsèque.

En ces conditions nous verrons que l'objet n'existe que pour un sujet, et un sujet conscient de soi, ou pour un agent autonome apte à unifier et à séparer les diverses connaissances.

La Conscience universelle est l'intimité pure, le Soi *(ātman)*. Conscience et Soi ne font qu'un[2].

Mais le Soi n'est pas une pure lumière indifférenciée, il est le Sujet suprême qu'il ne faudrait pas imaginer à la manière d'un sujet qui s'opposerait à un objet, car la conscience se présente comme l'identité parfaite du sujet et de l'objet. Elle reste étrangère, en effet, à toute détermination puisqu'il n'y a rien qui puisse se différencier du Soi conscient qui renferme tout ce qui est[3].

Que ce soit à l'état ordinaire ou au cours des plus hautes expériences spirituelles le sujet prend conscience de soi sans jamais se dédoubler en un sujet et en un objet ; la conscience ne devenant pas un objet pour elle-même[4], il s'ensuit que si le Soi est considéré comme le Sujet toute vue objective à son égard sera entachée d'illusion.

On ne peut définir la Conscience[5], bien qu'elle serve à tout définir. La réalité de la conscience ne peut être mise en doute, car elle se

1. I. P. v. II, p. 268, l. 15.

2. *Caitanyamātmā.* Śivasūtra I. I. Et I. P. I. VII kārikā 1 « Et cette conscience de l'objet... n'est que le Grand Seigneur, le Sujet qui est essentiellement la conscience immuable et infinie » *(yā caiṣā pratibhā... akramānantacidrūpaḥ pramātā sa maheśvaraḥ,* p. 277; l. 1).

3. I. P. v. I, VI, 4-5, vol. I, p. 248, l. 4 *ityapohyatvābhāve katham tatra vikalparūpatā.*

4. La conscience de soi *(ahaṃpratyavamarśa)*, tout en étant la véritable vie de la conscience, n'est pas vikalpa... lequel implique dualité. I. P. I. VI kārikā 1. « *nāsau-vikalpaḥ sa hyukto dvayāpekṣepi viniścayaḥ* ».

5. *Saṃvid, cit, bodha, citi, caitanya* et d'autres encore sont les termes qui désignent la Conscience ultime. *Bodha* et *saṃvid* caractérisent la conscience au sens large. *Cit* est synonyme de *prakāśa*, c'est la conscience *(saṃvid)* qui ne manifeste pas l'univers. *Citi* est la conscience dynamique qui projette l'univers. *Cit* devient *caitanya* lorsque *prakāśa* est doué de *vimarśa* ou de *parāmarśa*, la conscience en acte qui est conscience de soi. *Bodha* forme l'essence même de Śiva. Si on compare *bodha* à *jñāna* ou *unmeṣa*, conscience-Éveil, ces derniers termes connotent la révélation de la conscience par rapport à l'être illuminé tandis que la conscience en soi, sous son aspect substantiel, trouve son expression en *bodha*.

révèle par elle-même *(svaprakāśa)* et réalise de façon immédiate sa nature. Elle est donc l'unique critère de la réalité : « Si le Soi ou la Conscience ne rayonnait pas sa clarté, le monde entier ne serait qu'une masse de ténèbres ou pas même cela »[1].

La Conscience est ce qui fonde les preuves et n'est pas fondé par elles. Comment, en effet, les critères de juste connaissance *(pramāṇa)* qui ne portent que sur l'aspect objectif et changeant de l'expérience s'appliqueraient-ils à cette conscience qui ne doit sa lumière qu'à elle seule ? « Les *pramāṇa* ne concernent en rien le véritable Sujet[2] ». C'est ce que chante Abhinavagupta en une stance :

« Tous les êtres sont remplis de honte lorsqu'ils se voient réduits par le Seigneur au niveau de l'objet connu. Comment alors réduirait-on le Seigneur lui-même à un tel niveau ?[3] »

Si le Soi était un objet ou se trouvait appréhendé de façon objective il deviendrait une chose parmi les autres et ne serait pas le Sujet, l'en soi. (I. P. v. I. I. I., vol. I, p. 31).

Seule la lumière de la Conscience possède une existence indépendante et les choses insensibles elles-mêmes n'ont de réalité que dans la conscience : « L'existence *(sattva)* n'est que conscience *(prakāśamānatā)* »[4]. C'est dire en d'autres termes qu'elle n'a de sens que si elle est connue ou connaissable.

Sans la conscience de soi l'ego ne saurait comprendre sa propre existence ni appréhender la multiplicité car la conscience se manifeste à la fois comme le Soi et le non-soi : « C'est un seul et même acte qui s'éclaire lui-même en éclairant les objets »[5] nous dit Abhinavagupta.

Il est donc nécessaire de distinguer nettement à la suite d'Abhinavagupta ces deux aspects de la conscience que sont la prise de de conscience de soi *(ahaṃvisarśa)* qui est propre au Sujet et la prise de conscience de ce qui n'est pas le soi, c'est-à-dire l'objet *(idaṃ vimarśa)*. Cet objet peut être une réalité extérieure au sujet ou encore l'expérience objective faite d'états propres au moi vital, intellectuel *(buddhi)* ou affectif qui ne sont en fait que les objets de la conscience de soi. « La conscience de soi est pure, précise Abhinavagupta, si elle repose dans la Conscience absolue qui est

1. I. P. v. I. I. 5, I, p. 46, l. 1 « *tadaprakāśe hi viśvam andhatamasaṃ syāt tadapi vā na syāt* ».

2-3. I. P. v. II. 3. 16, vol. II, p. 125, l. 14 : *na tu paramārthapramātari pramānena kiṃcit.*

4. I. P. v. II, p. 56, l. 6. P. S. 30 et 44, comm. du 41.

5. *paraprakāśanātmakanijarūpaprakāśanam eva hi svaprakāśatvaṃ jñānasya bhaṇyate:* ' la luminosité propre à la connaissance consiste à se rendre soi-même manifeste et aussi à manifester les autres '. I. P. v. I, p. 95, l. 4.

identique à l'univers ou encore si elle prend appui sur le Soi immaculé dans lequel l'univers se reflète. La conscience de l'ego est impure quand elle repose sur le corps et objets semblables »[1].

Bien qu'il n'y ait qu'une seule conscience, les philosophes du système de l'autonomie *(svātantryavāda)* y ont discerné deux aspects dans le seul but de nous faire comprendre leur position originale à ce sujet ainsi que la vraie nature de Śiva. Ils posent d'un côté *prakāśa*, la pure lumière indifférenciée, l'être de la conscience pour ainsi dire, et de l'autre *vimarśa*, l'acte qui est prise de conscience, la liberté d'action de la conscience qui est son pouvoir d'actualisation. Mais n'oublions pas qu'il ne peut y avoir d'acte sans conscience ni de conscience sans acte[2].

Prakāśa ou *cit* est la lumière infinie qui brille par soi-même, uniformément, à la manière de la conscience *(cit)* telle que la conçoit Śaṅkara. Réduit à sa propre luminosité, Śiva ne se verrait pas et l'on ne pourrait expliquer ni l'intériorité du Soi ni l'unification des diverses connaissances par la conscience. Si Śiva prend conscience de soi, c'est grâce à *vimarśa* ou *caitanya*, la conscience en acte qui équivaut à *svātantrya*, l'énergie toujours active de la conscience *(citśakti)*, pour la raison que la lumière se révèle éternellement à elle-même. C'est admettre en d'autres termes que la volonté autonome forme la nature même de la lumière de la conscience *(prakāśa)*[3].

Vimarśa se présente dans l'expérience concrète où l'on se dit 'je sais' comme un choc ou un ébranlement de la conscience *(spandana* ou *saṃrambha)*[4], et cet ébranlement nous fournit la preuve que la conscience n'est pas inerte, mais qu'elle réagit et sait qu'elle est affectée. La conscience d'être affectée *(parāmarśa)* est la véritable vie de la conscience[5]. C'est dans cet acte intérieur qu'elle accomplit, acte qui ne se distingue pas d'elle-même, que l'énergie conciente se trouve à l'état pur et nous avons là cette divine liberté qui est à la racine de la conscience et, partant, de la réalité.

Si la libre activité *(vimarśa)* ne formait pas l'essence de la conscience *(prakāśa)*, celle-ci ne pourrait s'élever au-dessus de l'inconscience et l'univers se reflèterait en elle comme les objets

1. I. P. v. I, VI com. à k. 4-5, vol. I, p. 247, l. 5.

2. I. P. v., vol. II, p. 338. Nous verrons pourtant que dans certains états de sommeil profond ou d'extase (*infra*, p. 40 et p. 76) *prakāśa* est accompagné d'un *vimarśa* si subtil que ces états sont inconscients.

3. Il faut admettre que le Soi brille en tant que libre et spontanément lumineux (I. P. v. I, p. 30, l. 11 et I, p. 196).

4. I. P. v. I, I. 5 (I, p. 46, l. 7). Cet ébranlement est techniquement nommé *vimarśa*, c'est l'énergie d'activité : *sa ca saṃrambho vimarśaḥ kriyāśaktirucyate*, I, p. 47, l. 3.

5. *tathā parāmarśanam eva ajāḍyajīvitam*. I. P. v., vol. I, p. 198, l. 5

dans un cristal inanimé sans que la conscience offre la moindre réaction[1].

Cette liberté de la concience consiste à se rétracter intérieurement ou à se répandre vers l'extérieur tout en reposant toujours en elle-même. « Lorsque surgit la connaissance qui s'exprime en ces termes : 'moi seul qui suis essentiellement la lumière, je me manifeste', la conscience *(saṃvid)* se considère alors comme sujet connaissant, objet connu et moyen de connaisance sans que l'aide d'un objet externe s'avère nécessaire »[2]. Nous verrons que le Je suprême est l'expression de cette conscience de soi[3].

En dépit de la distinction de conscience et de conscience de soi *(prakāśa-vimarśa)* qui ne vise que les besoins de l'enseignement, la Conscience universelle demeure indifférenciée[4]. Elle ne comporte, en effet, aucun élément étranger à son essence ; étant libre elle ne dépend de nul autre pour agir et se révéler[5] : « C'est en elle-même, par elle-même et à partir d'elle-même qu'elle manifeste tout ce qui existe »[6].

« L'univers entier qui s'étend de Śiva à la terre, qu'il soit sujet ou objet, fulgure et vibre *(sphurati)* comme identique à *Parama-śiva* qui consiste en une masse de lumière *(prakāśa)*, en béatitude suprême *(ānanda)* et qui transcende l'univers tout en lui étant immanent »[7].

Comment est-il possible que le monde infiniment varié qui est essentiellement identique à la conscience apparaisse comme s'il en était différent et, plus encore, comme s'il lui était extérieur, alors qu'en réalité il ne peut s'en détacher, étant donné qu'il repose en elle ?

Dira-t-on que la Conscience fait évoluer à partir d'elle-même une multiplicité qu'elle contiendrait en son sein ? A strictement parler, cette thèse n'est pas exacte, car Abhinavagupta soutient en réalité que la conscience ne fait que se voiler et s'obscurcir au moyen de son activité inhérente qui est une énergie recouvrante et différenciatrice, *tirodhāna* ou *apohana-śakti*, une limitation de soi qui se trouve ainsi à la source de la multiplicité cosmique. Mais

1. I. P. v. I, V. 11 et com. col. I, p. 198-199.
2. I. P. v. I, p. 198, l. 8.
3. Voir explications à ce sujet : I. P. v. I, p. 200-203 et aussi kārikā 13 et com. p. 204 sq.
4. *yad api ca prakāśavimarśātmakaṃ cidekaghanam ekameva saṃvidrūpam.* I. P. v., vol. I, p. 317 = I. VIII. 1.
5. *svātantrya* consiste à n'avoir recours à aucune aide extrinsèque ; telle est la caractéristique principale du SOI : *svātantryameva ca ananyamukhaprekṣitvalakṣaṇam ātmanaḥ svarūpam* I. P. v. I, p. 215, l. 7.
6. P. Hṛd. p. 29, l. 2.
7. P. Hṛd. p. 29, l. 2.

n'oublions pas que cette énergie qu'on appelle encore *māyā*, illusion, n'est que le libre pouvoir du Seigneur *(svātantrya)*, la liberté qu'il a d'obscurcir l'unité ; en d'autres termes la volonté que possède le Seigneur de se cacher lui-même[1].

« Śiva, proclame Abhinavagupta, en raison de sa libre volonté crée la variété des formes en découpant les objets qui, identiques à son Soi, forment une seule masse solide, en se servant du ciseau de son Énergie différenciatrice »[2].

L'univers se révèle donc en Śiva comme les rêves chez le rêveur[3] sans l'intermédiaire d'une cause matérielle.

Dans son Paramārthasāra[4] Abhinavagupta, en se servant des métaphores du cristal de roche, du miroir, de la surface d'une eau limpide, ou d'une paroi lumineuse, cherche à nous montrer que la conscience assume l'aspect de la multiplicité.

D'une part les choses en leur infinie variété ne se manifestent qu'en se détachant sur la paroi lumineuse de la Conscience universelle qui, reposant en elle-même, brille de son propre éclat, de même qu'une peinture ne peut apparaître que sur un mur ou un écran bien éclairé[5].

D'autre part ces manifestations variées qui sont ainsi projetées pour ainsi dire sur la conscience ne contredisent en rien son unité, comme il appert au cas du miroir qui reste le même en dépit des objets multiples qui s'y dessinent[6].

Si le miroir est pur ou si l'eau dans lequel on se regarde est limpide et tranquille, l'image qui s'y reflètera paraîtra unique et stable. Mais que le miroir soit impur ou l'eau agitée et l'image sera multiple et mouvante[7].

En outre les reflets qui se jouent dans le miroir forment un tout compact, une image identique au miroir, ils ne possèdent aucune existence objective propre lorsqu'on les envisage comme séparés du miroir. Ainsi le monde que la libre volonté du Seigneur manifeste comme s'il était extérieur à lui, en dépit des distinctions qu'il présente, forme une unité indivise, car il repose à l'intérieur de la Conscience absolue, son substrat. Il ne peut exister indépendam-

1. *tad apahastane tu parameśvarasya svātmapracchādanecchārūpābhedāprakāśanaṃ bhrāntirūpaṃ pratisvātantryarūpā māyāśaktirhetuḥ.* I. P. v. I, VI, 4-5 (I, p. 249).

2. *svātmābhedaghanānbhāvāṃstadapohanaṭaṅkataḥ /chindanyaḥ svecchayā citrarūpakṛtaṃ stumaḥ śivam //* I. P. v. I, p. 237, l. 2.

3. P. S. śl. 48.

4. Śl. 6-7, 9, 12-13. Sur la paroi I. P. v. II. III. 15-16. II, p. 132, l. 13.

5. I. P. v. II. III, 15-16.

6. P. S. śl. 9 et I. P. v. II. IV com. au 19.

7. P. S. śl. 7 et 9.

ment d'elle non plus que les reflets hors du miroir ni les rêves sans le rêveur[1].

Il s'ensuit que l'intériorité n'est jamais entachée d'extériorité, parce qu'elle est l'unité du Sujet suprême *(aham)* et cette unité est toujours présente puisqu'elle est identique à la lumière consciente[2].

Le Je *(Aham)* ou la subjectivité infinie *(pūrṇāhantā)* est la plénitude, car il n'y a rien d'extérieur à lui. Il est le Sujet, car s'il était un objet il serait pour un autre, c'est-à-dire une apparence et un reflet *(ābhāsa)*.

Le Sujet est un libre agent qui rend compte de l'unité d'action ; il diffère des moyens de connaissance et se montre tout à fait libre à l'égard des connaissances qu'il unit et sépare à son gré[3]. C'est lui, l'Un, qui possède l'énergie d'autonomie *(svātantrya)*.

L'activité de la Conscience se manifeste d'une double manière : par limitation de soi et par révélation de soi.

1. *Tirodhānaśakti*[4] est l'énergie limitatrice qui suscite l'objectivité. Nous verrons que l'univers tel que nous le percevons n'est que l'obscurcissement de la pure ipséité. Le Soi en sa liberté infinie détermine en se jouant la croyance erronée qu'il n'est que partiel et privé de plénitude ainsi que de conscience de soi. Il apparaît en conséquence comme le non-soi *(anātma)* ou l'eccéité *(idantā)*. Lorsque le sujet et l'objet apparaissent, la pleine subjectivité disparaît. Néanmoins le Sujet demeure éternellement sous-jacent à ce dualisme puisque, en réalité, rien ne le limite ni le différencie.

2. La Conscience se révèle aussi par expression de soi ou Grâce *(anugrahaśakti)*. C'est l'absorption de l'univers dans la conscience.

A la suite de cette distinction nous diviserons notre exposé de la philosophie d'Abhinavagupta en deux parties : l'une proprement philosophique décrit la procession des catégories à partir du principe ultime, Śiva, et vise à l'explication de la réalité. L'autre d'ordre mystique s'intéresse à la destinée de l'âme et à son retour vers le principe suprême.

1. P. S. śl. 12-13.

2. I. P. v. I, p. 192, l. 8, *bahīrūpatayāpy ābhāsate antārūpatā na truṭyati pramātraikātmyamāntaryam... tacca sadaiva prakāśasya pramātṛtvāt tadātmatayā ca vinā prakāśamānasya avastutvāt.*

3. *iha pramātā nāma pramāṇādatiriktaḥ pramāsu svatantraḥ saṃyojanaviyojanādyādhāravaśāt kartā darśitaḥ.* I. P. v. I, p. 243, l. 13.

4. T. A. Chapitre XIV consacré à cette énergie.

PREMIÈRE PARTIE

MANIFESTATION COSMIQUE

A l'assertion de certains partisans du *brahman*[1] qui font de l'absolu un être privé d'énergie, Abhinavagupta et son école opposent la thèse inverse. Nous avons vu que la réalité ultime est à leurs yeux douée d'énergie tout en demeurant indéterminée *(avikalpa)*.

Paramaśiva possède cinq énergies qui sont la conscience, la félicité, la volonté *(icchā)*, la connaissance et l'activité.

De ces énergies procèdent d'innombrables énergies.

L'évolution de la vie divine qui amène à la clarté tout ce que Śiva enveloppe en Lui-même se fait en trente-six phases ou catégories de la réalité, les *tattva* que nous traduirons à l'occasion par base principielle. Mais n'oublions pas que ces catégories ne sont que les énergies divines, et leur gradation dépend entièrement de la relation plus ou moins immédiate qu'elles entretiennent avec le Seigneur.

Śiva et *śakti-tattva*

Les deux premières bases principielles sont Śiva et l'Énergie qui forment en leur union indissoluble la source d'où l'univers entier surgit.

Dans son commentaire au Paramārthasāra Yogarāja donne de la première catégorie, Śiva, la définition suivante : « Il est la conscience, il a pour forme la grande lumière, il transcende toutes les bases principielles et est constitué par la prise de conscience de la suprême ipséité qui est intérieure à tous les sujets conscients[2] ».

Cette catégorie a pour caractéristique l'union parfaite des

1. Il s'agit de Śaṅkara. Voir S. K. I. 5 com. et kār. I, p. 3, l. 19, la critique de cette opinion par Kṣemarāja.

2. *sarvapramātṛṇām antaḥ pūrṇāhantācamatkāramayaṃ sarvatattvottīrṇaṃ mahāprakāśavapur yat caitanyam etad eva śivatattvam*, k. 14 com., p. 41, l. 12.

énergies de connaissance et d'activité[1] ; *bodha* et *kriyā* ne font qu'un. Qu'il y ait une rupture d'équilibre entre les deux et l'univers apparaîtra. Lorsque Śiva se limite, la limitation porte sur l'un ou l'autre de ces aspects ou sur les deux à la fois et nous aurons ainsi divers sujets conscients dont la finitude ne comportera ni le même degré ni les mêmes modalités.

C'est au cours de la catégorie de l'énergie que le Seigneur tout-puissant, par l'entremise de sa libre volonté, fait surgir l'univers sous l'aspect d'une sphère cosmique, *aṇḍa* (littéralement œuf). La sphère de l'énergie *(śakti)* est la sphère la plus élevée. En ordre décroissant nous aurons encore trois sphères qui sont : l'illusion *(māyā)*, la nature *(prakṛti)* et la terre *(pṛthivī)*.

Sphère de l'énergie

Cette sphère contient les pures catégories supérieures qui s'étendent de l'énergie à la science véritable *(sadvidyā)*, car la catégorie de Śiva est au-delà des sphères et des mondes *(bhuvana)*, l'univers n'y étant pas encore réalisé sous une forme concrète *(vastupiṇḍa)*. Cette sphère renferme 18 *bhuvana*.

C'est dans la phase de l'énergie que Śiva a le désir de revêtir l'aspect de l'univers. La Conscience forme alors le fondement des germes *(bīja)* de toutes les modalités cosmiques[2].

L'Énergie *(śakti)* a pour tâche de dégager le sujet de l'objet, le Je du ceci, qui existent en Paramaśiva en une unité inexprimable. L'énergie divine niant l'objet, seule la luminosité du sujet demeure. L'Indéterminé se pose alors comme un centre personnel, le Je universel, et apparaît comme la subjectivité infinie *(parāhantā)*. A ce Sujet l'énergie se dévoile peu à peu sous l'aspect de l'objet *(idam)*.

C'est au cours de la base principielle de l'énergie que Śiva prend conscience 'je suis' et jouit d'une béatitude et d'un repos absolus.

Sadāśivatattva

Cette catégorie de l'éternel śiva est encore nommée *sadākhya* parce que la conscience de l'être *(sad)* y prend naissance pour la première fois.

« En *sadāśiva*, nous dit Yogarāja, l'ipséité plénière du Seigneur ayant revêtu l'aspect de la non dualité (des énergies subjectives et

1. En *paramaśiva* ces deux énergies sont indiscernables.
2. P. S. v. p. 41-42, et I. P. v. III, I, I.

objectives), l'énergie de connaissance *(jñāna)* devient prépondérante tandis que l'activité repose dans la subjectivité »[1].

Néanmoins c'est dans cette base principielle que commence à émerger du Je l'aspect objectif de la conscience, mais cet aspect est encore si estompé qu'on le compare à une esquisse à peine perceptible sur une toile. La pure conscience de soi qui n'était à la phase de Śiva que l'expérience directe 'Je' prend en *sadāśiva tattva* la forme d'une unification. Śiva se dit alors 'JE suis ceci'[2].

Īśvaratattva

Cette catégorie du Seigneur[3] comporte également identification du sujet et de l'objet dans la prise de conscience de soi, mais désormais la rupture d'équilibre entre la connaissance et l'activité est au profit de l'activité. La conscience du Je est submergée par la claire conscience du Ceci, laquelle s'avère maintenant comme le substrat du Je. Śiva prend alors conscience : 'CECI je le suis'.

Le Soi étant complètement recouvert par l'éclat et la majesté de l'énergie objective, c'est-à-dire par la gloire de l'Être divin, on s'explique le nom d'Īśvara, Seigneur souverain, donné à cette catégorie.

Sadvidyātattva ou *śuddhavidyātattva*

Cette base principielle qui est celle de la Science véritable ou pure comporte une corrélation du sujet et de l'objet. Alors qu'au cours des deux bases précédentes l'attention était presque exclusivement dirigée tantôt sur le sujet et tantôt sur l'objet, elle est désormais également divisée entre les deux.

« Lorsque la prise de conscience de la subjectivité revêt la forme ' Je suis Je ' et ' ceci est ceci ', la subjectivité étant subordonnée à l'objectivité, on accède à la pure science du Seigneur[4]. »

Parvenue à cette phase de la procession, la conscience a atteint le moment où le sujet et l'objet encore identiques — car ils reposent en un même substrat, la conscience, — sont sur le point d'être scindés et expérimentés séparément[5].

1. P. S. v. p. 42, l. 7.

2. *ahaṃ pratyayo dvidhā anubhavamātra rūpaścānusaṃdhānātmā ca śivātmani aham iti sadāśivātmani ahamidam iti.* I. P. v. I, p. 255, l. 1.

3. I. P. v. III, I, 2, vol. II, p. 191 et P. S. v., p. 42, l. 11.

4. P. S. v., p. 42, l. 13.

5. I. P. v. II, p. 196. Sur les pures catégories voir III, I, vol. II, p. 186 sq

Sphère de l'illusion

Avec la deuxième sphère *(aṇḍa)*[1], qui est celle de l'illusion *(māyā)*, commence la manifestation impure qui succède au processus pur des cinq premières phases.

L'univers se réalise dans le temps, l'espace et la matière. Cette sphère comprend la *māyā*, principe d'illusion et de finitude, les cuirasses *(kañcuka)* au nombre de cinq et le *puruṣa*, l'âme limitée. Cette sphère renferme 28 mondes et a pour régent le dieu Rudra.

La *māyā* est conçue comme le facteur d'obscurcissement *(tirodhānakārin)* qui aveugle et enchaîne les sujets conscients en leur imposant une conception de la différenciation et de la limitation. Elle engendre l'impureté parce qu'elle limite la personnalité et ce faisant corrompt, car il n'est d'autre mal et d'autre imperfection aux yeux d'Abhinavagupta que la finitude et la détermination.

Plus précisément l'illusion *(māyā)* est la libre volonté de Śiva qui voile la pure Conscience[2]. Cet obscurcissement consiste à considérer comme le Sujet ce qui n'est qu'un objet et en diffère essentiellement, ainsi le corps, le souffle et leur séquelle.

« Dans l'état d'indétermination parfaite *(avikalpa)*, écrit Abhinavagupta, l'objet est identique à la conscience *(cit)* et comme elle uniforme et parfait, mais il s'avère inutilisable dans la vie pratique. Lorsque le sujet manifeste l'activité de l'illusion il fragmente cet être parfait, c'est-à-dire il le révèle comme circonscrit et limité en différenciant ainsi le vase de tout ce qui en diffère (le non-vase). Mais cette différenciation n'est qu'une négation en ce sens qu'une chose n'est définie que par ce qu'elle n'est pas. La détermination ou bi-polarisation *(vikalpa)* est ainsi nommée parce qu'elle découpe *(vi)* et délimite une chose de toutes parts[3]. »

L'illusion manifeste donc la diversité là où elle n'existe pas et conduit à l'identification du non-soi avec le Soi et à celle du Soi avec le non-soi. Elle explique de cette manière la tendance universelle de celui qui en est dupe à s'identifier perpétuellement au flot de ses expériences qui n'est que multiplicité, en vivant constamment dans l'oubli de sa conscience permanente qui est unité.

1. P. S. śl. 15.
2. I. P. v. 1, p. 248 sq.
3. I. P. v. I, VI, 3, vol. I, p. 244, l. 5, *tadavikalpadaśāyāṃ citsvabhāvo 'sau ghaṭaḥ cidvadeva viśvaśarīraḥ pūrṇaḥ na ca tena kecidvyavahārāḥ tat māyā vyāpāramullāsayan pūrṇamapi khaṇḍayati bhāvaṃ tenā͡ ghaṭasyātmanaḥ paṭādeścāpohanaṃ kriyate niṣedhanarūpaṃ ... eṣa eva paritaśchedāttakṣaṇakalpāt paricchedaḥ ...*

Les cinq cuirasses *(kañcuka)*[1] sont ainsi nommées parce qu'elles enveloppent complètement le Soi et lui font perdre l'intuition de sa vraie nature qui est pure ipséité.

1. *Kalā*, le principe de détermination, fait de l'être tout-puissant un agent limité en donnant naissance à l'idée de devoir *(kārya)*.

2. *Vidyā* qui est un principe de discrimination, puisqu'il discerne les objets variés qui se reflètent dans l'intellect *(buddhi)*, confère à l'âme omnisciente par nature un pouvoir limité de connaissance. Sous l'influence de ces deux cuirasses on se dit ' je fais quelque chose, je sais quelque chose '.

3. *Rāga*, l'attachement à un nombre restreint d'objets finis et changeants à l'exclusion des autres, est un principe qui engendre l'inassouvissement et obnubile la plénitude de joie propre au Soi illimité.

4. *Kāla*, le temps, livre le Soi au flux du devenir. C'est de ce principe que vient l'idée que le corps qu'on prend erronément pour le Soi traverse des étapes successives et l'on se dit : ' moi qui étais maigre je suis gros et serai encore plus gros '. Puis surgit une impression semblable de succession embrassant passé, présent et avenir quant à l'objet.

5. *Niyati*, la condition limitante, est le facteur qui institue les perspectives de l'espace et lie les choses entre elles par le mécanisme de la cause. Elle dirige toute l'efficience, que ce soit l'efficience causale ou la nécessité morale de la loi de l'acte *(karman)* et affecte l'indépendance de l'être omniprésent.

N'oublions pas qu'en réalité « l'ensemble des modalités *(bhāva)* qui forment la personne du Seigneur suprême n'est nullement différencié. C'est sous l'influence de la puissance de l'illusion et des cuirasses — lesquelles ne sont que les aspects particuliers que l'illusion assume — qu'Il obscurcit sa gloire originaire et se pose en d'innombrables âmes individuelles. Du point de vue du sujet conscient ainsi dupé par l'illusion (le *māyāpramātṛ*) les modalités semblent différenciées. C'est là l'erreur *(bhrānti)* qui consiste essentiellement en la perte de l'intuition de la plénitude absolue indifférenciée[2] ».

Le soi se sépare alors de *Śiva*, le Tout, et devient *aṇu*, un fragment qui, ayant perdu son omniprésence, veut son propre être pour lui-même et se confine dans son propre égoïsme.

Le moi n'est donc que le Soi du Tout obscurci, limité et multiplié

1. P. S. śl. 16-17 et com.

2. Commentaire au P. S., p. 40, l. 1. Voir également I. P. v. Āgamādhikāra, āhnika I. Kārikā 7 à 10.

par les opérations de l'illusion. On le nomme *puruṣa* parce que le Seigneur se manifeste comme limité et n'a plus la conscience de sa perfection originelle sans déchoir pour autant de son état de Soi.

Sphère de la nature[1]

La troisième sphère, la sphère de la nature *(prakṛti)* est faite de trois qualités *(guṇa)*. Son régent est le dieu *Viṣṇu*. Elle comporte 56 mondes *(bhuvana)*.

Parallèlement à la manifestation d'une infinité de sujets conscients *(puruṣa* ou *pramātṛ)* se révèle la nature *(prakṛti)* ou cause primordiale qui n'est autre que le Tout appréhendé d'une manière obscure et confuse, c'est-à-dire apparaissant comme morcelé en une infinité d'objets *(prameya = prakṛti)* qui sont des objets d'expérience pour les sujets.

Puruṣa et *prakṛti* ne sont que les deux facteurs de l'expérience propre à la cinquième pure catégorie, la véritable science *(sadvidyā)*, mais désormais radicalement séparés l'un de l'autre.

Contrairement à la Nature du Sāṃkhya, la *prakṛti* du Trika n'est pas unique et universelle ; elle est innombrable comme les âmes, étant donné qu'il y a une nature pour chaque âme.

La Nature est à la racine de tous les sentiments ; elle est l'affectivité en général et comprend trois qualités *(guṇa)* ou substances constituantes : *sattva*, principe du sentiment paisible et conscient qui engendre le plaisir ; *rajas*, principe d'activité et de mouvement qui suscite la douleur ; *tamas*, principe d'inertie et d'opacité d'où procèdent l'ignorance et la torpeur.

Mais ces qualités ne sont en réalité que les Énergies divines sous leur forme limitée. Elles voilent la Conscience à des degrés divers : transparente encore sous le voile du *sattva*, la Conscience est tellement obscurcie sous l'influence du *tamas* qu'elle paraît insensible et inerte au point de former la nature inanimée.

Au seuil de la dix-septième base principielle, avant la manifestation de l'intellect, la nature est à l'état d'équilibre, aucune de ses qualités ne s'est encore mise en branle afin d'évoluer en une expérience spécifique. A ce moment l'âme *(puruṣa)* n'éprouve qu'un sentiment vague, indéfini correspondant précisément à l'état global *(sāmānya)* de la Nature. Ce sentiment peut être comparé à l'état de sommeil profond.

Puis dans ce monde objectif ainsi manifesté le Seigneur fait de

1. Sur la nature et les catégories qui en procèdent voir P. S. śl. 19. I. P. v. Āgamādhikāra. Āh. I. Kār. 10-11 et com.

l'intellect *(buddhi)* le substrat de la conscience erronée de soi. Cet intellect est la capacité de jugement ; c'est en lui que s'éveillent *(budh-)* les idées générales qui gisent au fond de la conscience. La conscience revêt alors en *buddhi tattva* une forme impersonnelle que connaît le *yogin* et qui ne comporte encore aucune réalisation de l'ego empirique.

De l'intellect émane la base principielle suivante, l'agent d'individuation ou l'individualité factice *(ahaṃkāra)* qui se trouve en relation avec un objet. C'est lui qui recueille les tendances et résidus[1] des expériences antérieures et assimile les expériences actuelles dont l'ensemble constitue l'ego individuel.

L'agent d'individuation apparaît donc comme ce qui façonne l'ego en identifiant le Soi avec ce qui n'est pas le soi, grâce à la croyance illusoire que les objets appartiennent véritablement au Soi. Il s'oppose à la subjectivité infinie du Soi suprême, au Je *(aham)* dont il n'est, en un sens, qu'une parodie.

La phase de la manifestation qui suit est l'esprit empirique *(manas)* dont la fonction principale est de centraliser les sensations, d'éprouver les affections et de commander les actions.

Dans le bloc des sensations que lui fournissent les sens, l'esprit empirique sculpte des images variées au moyen d'une double activité d'analyse et de synthèse *(vikalpa* et *saṃkalpa)*. Il est alimenté par le désir ; ce désir résultant des imprégnations est transporté de vie en vie et assure la continuité de la vie transmigrante. En tant que pouvoir d'action le *manas* se tourne vers l'extérieur et non plus vers le Soi.

Ces trois dernières catégories, l'intellect, l'agent d'individuation et l'esprit empirique forment par leur réunion l'organe interne *(antaḥkaraṇa)*.

De l'esprit empirique émanent les facultés des sens *(jñānendriya)* au nombre de cinq : odorat, goût, vision, toucher, ouïe ; puis cinq facultés d'action *(karmendriya)* : organes de génération, excrétion, locomotion, préhension, parole ; enfin cinq essences des choses *(tanmātra)* : odeur, saveur, forme, tangible et son. Puis de l'union respective de ces essences procèdent les objets des sens qui constituent les cinq éléments qui sont à l'échelle du sensible : éther, air, feu, eau et terre. Ce sont les *bhūta*, les choses telles qu'elles sont dans la réalité.

1. Les *saṃskāra* sont les impressions faites sur le corps subtil par des actes moralement définis et portant rétribution *(karman)*.

Sphère de la terre

Cette sphère, la quatrième, n'est autre que le globe terrestre avec ses hommes, ses animaux et ses objets inanimés. Elle comporte seize mondes spécifiques et a pour régent le dieu *Brahman*.

Alors qu'à la phase de l'illusion l'âme possédait encore une certaine omniscience et des énergies autonomes, parvenue au stade terrestre elle n'a plus que des pouvoirs et des connaissances limitées. Elle s'imagine qu'elle est emprisonnée dans un corps, soumise aux passions, paralysée de liens, en un mot impuissante *(anīśa)*. Elle devient alors un *paśu*, une âme asservie et limitée qui transmigre indéfiniment dans le circuit des renaissances *(saṃsāra)*. L'âme individuelle a entièrement perdu conscience de son identité au Tout, à l'univers ; se prenant pour une pensée limitée elle s'oppose à des objets séparés, fragments de connaissable *(jñeyakhaṇḍa)*.

A ce stade sa connaissance peut être ainsi formulée : « ce qui connaît quelque chose actuellement, fait ceci, est attaché à cela, c'est moi ».

Pourvue d'un corps subtil avec lequel elle transmigre, elle possède en outre un corps grossier avec lequel elle s'identifie et c'est pour cette raison qu'on la nomme *dehin*, douée d'un corps.

Elle agit alors de façons variées, s'attribue ses propres actes et en poursuit âprement le fruit.

L'âme à l'état de *paśu* est recouverte d'une triple souillure *(mala)*[1] : 1. l'*āṇavamala*, recouvrement atomique ou erreur congénitale a pour cause la perte de la conscience de sa plénitude. Elle obscurcit d'une double manière : ou bien en cachant la liberté et la toute-puissance originelles ou bien en oblitérant la capacité de connaître, c'est-à-dire l'omniscience. Que la plénitude du Soi s'obscurcisse et la dualité ou finitude *(apūrṇa)* apparaîtra en toutes choses.

2. *Māyīyamala*[2], l'impureté d'illusion, est la conscience de la dualité. Lorsque cette dualité se fait jour et que le monde semble séparé du Soi, — l'Agent —, l'action empirique s'avère alors possible et c'est du sentiment de l'ego que dépend l'impureté suivante nommée 3. *kārmamala*[3], l'impureté de l'acte qui consiste

1. Sur ces souillures P. S. śl. 24 à 32. I. P. v. II, p. 220-221 com. à kārikā 4. P. Hṛd., p. 48-49.

2. Voir I. P. v. II, p. 221 l 3 kār. 5 et P. S. śl. 25.

3. I. P. v. vol. II, p. 221 et p. 227-228.

en mérite et en démérite. Un corps et ses organes sont ici nécessaires pour récolter le résultat de ces actes, et c'est à cette fin également que sont engendrés les objets, les sphères cosmiques et les mondes. La personne douée d'un corps transmigre afin de jouir d'expériences variées, fruit de son *karman*.

Les trois souillures qui entourent et entravent l'homme asservi qui transmigre sont comparées aux trois enveloppes du grain sans lesquelles celui-ci ne peut germer. Lorsque l'âme a dépouillé ces enveloppes, elle est libérée du devenir et ne peut plus faire croître la pousse de l'existence[1].

L'œuvre entière de l'illusion se répartit en une double erreur : l'une est radicale et consiste en l'appréhension de ce qui n'est pas le soi dans le Soi, de sorte que sous son influence on perd l'intuition de son identité à Śiva et à l'univers tout en conservant, il est vrai, la conscience de soi. L'autre erreur dérive de cette première erreur comme son effet : c'est l'ignorance-effet qui est l'impression inverse et complémentaire du Soi dans ce qui n'est pas le soi. Elle est faite du sentiment de l'ego personnel et consiste en la conviction de l'identité au corps[2]. Cette erreur est ce qui engendre l'impureté de l'acte. Lorsqu'elle a pris fin, l'âme est délivrée du réseau des renaissances, elle est isolée *(kevala)* ; mais elle n'atteint l'identité à Śiva que par la disparition de l'erreur radicale ; et cette erreur n'est dissipée, nous le verrons, qu'au cours de la pure manifestation et sous la seule influence de la grâce divine.

Mais revenons à la conscience qui, par la faute de ses impuretés, n'est plus transparente à elle-même. Elle est semblable à un miroir souillé dans lequel Śiva n'aperçoit qu'un reflet trouble et multiple de lui-même. Lumière et prise de conscience *(prakāśa* et *vimarśa)* ont perdu leur caractère universel.

Prakāśa désigne la luminosité propre au miroir, l'intellect *(buddhi)* en l'occurrence, qui est le substrat dynamique des reflets que sont les diverses modalités de la pensée. *Vimarśa* n'est plus que l'activité mentale déterminée *(vikalpa)* qui dessine dans le miroir la multiplicité phénoménale : images venant des objets externes lors de la perception, ou leurs résidus *(vāsanā* et *saṃskāra)* qui peuvent être les imprégnations autonomes du rêve, de l'imagination créatrice *(bhāvanā)* ou les évocations du *yogin*. Toutes ces images ne diffèrent pas de leur substrat, la lumière, *prakāśa*.

L'âme possède un certain pouvoir à l'égard de ses impressions inconscientes *(vāsanā)* ; elle peut les mettre en œuvre pour se lier ou pour se délivrer grâce à son imagination créatrice *(bhāvanā)*.

1. P. S. śl. 55 et 57.
2. P. S. śl. 31-32 et 39-40.

Cette imagination choisit ses matériaux et, en les organisant, les fait apparaître dans le miroir de la conscience. Prenant plaisir à certaines impressions, l'âme développe des prédispositions et tendances qui seront à la source de la transmigration, car elle accomplira des actes qui l'attacheront au devenir.

Ces actes sont des *karman*, actes voulus et conscients qui engagent la responsabilité de l'agent et qui, pour ce motif seul, portent un fruit spécifique, joie ou douleur, correspondant à la nature de l'acte.

Le *karman* détermine l'association de l'âme et du corps, les circonstances de la vie actuelle et des vies futures. La maturation de l'acte se produit à une échéance plus ou moins lointaine et dépend des résidus qui furent déposés par l'acte. Après l'illumination l'acte, même accompli, ne fructifie plus car il est détruit par la flamme de la discrimination[1]. N'oublions pas néanmoins que ni la destruction de cet acte ni même celle de la puissance limitée qui engendre les actes *(kārmamala)* ne suffisent à obtenir la délivrance, car, à l'issue de la disparition des actes, subsistent encore ces souillures plus subtiles et difficiles à déraciner que sont l'illusion et l'impureté atomique.

L'acte *(karman)* a en effet pour cause l'impureté de finitude, et un acte que n'accompagnerait aucune limitation et aberration ne pourrait affecter l'âme.

Dès que le *yogin* a brisé le lien de l'ignorance, grâce à la reconnaissance de son identité au Soi, il est délivré alors même qu'il reste uni à son corps et les actes qu'il accomplit ne portent plus de conséquences agréables ou désagréables, car il sait qu'il n'est pas un être limité, il n'aspire plus à des biens limités et échappe à toute finitude et, partant, à toute renaissance[2].

Le *karman* a dans le Śivaïsme du Kaśmīr une portée[3] nettement plus étendue que dans les autres systèmes de l'Inde : il est non seulement l'acte mais encore la cause de l'acte, à savoir un désir limité de manifester des pouvoirs limités, désir qui surgit dans un être dont la connaissance est elle-même limitée.

Ce désir précède l'apparition de l'univers, il est donc sans objet, étant donné qu'à ce moment-là l'objet n'existe pas encore. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'impureté de l'acte, autrement dit l'activité limitée qui rend compte de la transmigration de l'âme.

A l'occasion du problème de l'acte *(karman)* on peut se demander s'il est possible qu'un homme asservi soit considéré comme un

1. P. S. śl. 67. 62.
2. P. S. śl. 55 à 57, 62 et 67.
3. Voir Abhinavagupta de K. C. Pandey, *op. cit.*, p. 232.

agent responsable. Dans un système moniste et idéaliste ce problème perd son acuité. Nous avons vu que l'acte autonome des phases supérieures de la manifestation se dégrade en un acte dépendant, limité et égoïste et que c'est en raison de la limitation de ses facultés de connaissance, de désir et d'activité que le Soi devient un moi impur qui déploie une activité karmique. Mais en fait l'homme n'est enchaîné qu'en imagination ; aucun mérite ou démérite ne s'attachent à ses actes, mérite et démérite n'étant que conceptions ou constructions imaginaires *(kalpitākāravikalpa)*[1].

Il est nécessaire de chercher l'origine des notions de mérite et de démérite dans la revendication de l'âme qui considère comme siens les actes qu'elle accomplit, revendication erronée qui seule est condamnable et sans laquelle les actes ne fructifieraient pas pour leur auteur.

Ceci ne signifie nullement que la loi de l'acte et de son fruit ne joue pas inexorablement, mais qu'il faut remonter jusqu'à sa cause, l'acte limité, lequel se rattache à son tour à la conviction que possède l'individu d'être un agent. Cette conviction, tout en étant illusoire, n'est pas sans produire un effet réel, la transmigration, comme une corde qu'on prend pour un serpent, peut provoquer la mort par la terreur qu'elle produit[2].

La quintuple science ou les quatre modalités de la conscience

A la suite de la philosophie traditionnelle de l'Inde Abhinavagupta distingue quatre ' états ' de l'âme ; les trois premiers sont le propre de l'âme qui transmigre, le quatrième débouche sur le plan de la mystique et n'est accessible qu'au *yogin*.

Nous ne nous attarderons pas sur les trois premiers que Yogarāja décrit avec précision (śl. 34-35, p. 75 à 80).

D'après Abhinavagupta[3] la veille *(jāgrat)* est un état objectif *(prameya)* ; l'objet perçu comme extérieur au sujet passe au premier plan. La veille ne dure que tant que demeure la certitude à l'égard de l'existence réelle de l'objet externe. Que cette certitude vienne à disparaître et l'on aura l'état onirique *(svapna)*. Cet état est un ensemble de conditions subjectives de la connaissance

1. T. A. VIII. 70.
2. P. S. śl. 28-29.
3. T. A. X śl. 231 à 245. Voir I. P. v. II, p. 239 à 241.

(pramāṇa) et implique également l'imagination ainsi que tout travail intérieur de la pensée[1].

Alors que dans la veille la pensée *(manas)* se meut sans arrêt et est en contact avec les organes sensoriels, au cours du rêve ce contact n'a pas lieu, les organes étant tournés vers l'intérieur.

Le sommeil profond *(suṣupti)* est centré sur le sujet connaissant *(pramātṛ)*[2]. Il consiste en l'apaisement de la libre activité consciente *(kartṛtā)* dans la vie *(prāṇa)*, laquelle n'a plus contact avec le monde objectif parce qu'elle ne lui prête plus aucune attention. Cette conscience a pour objet les tendances subconscientes *(vāsanā)*, de sorte que la conscience au cours du sommeil profond ne porte sur aucun objet défini[3].

Durant ce sommeil sans rêve la pensée *(manas)* pénètre jusque dans le cœur, là où il n'y a plus aucun mouvement, et se trouve en repos ; elle est privée de conscience parce que *prakāśa* seul y réside, tandis que *vimarśa* ne se manifeste pas.

Abhinavagupta recommande de se soustraire à ces trois états parce que « la pure subjectivité *(ahantā)* y est subordonnée au souffle vital *(prāṇa)* qui prédomine en ces états. Plus on s'imagine que le Soi est identique au souffle et au corps et plus le souffle acquiert de la prééminence ; il étouffe le repos en soi-même qui caractérise la parfaite indépendance, ainsi que la félicité qui en dérive. Il s'ensuit que la douleur s'accroît en proportion. Lorsque, par contre, la conscience de soi et la libre activité deviennent prépondérantes on éprouve de la joie »[4].

Ces trois états n'existent que pour nous permettre de réaliser le Quatrième en absorbant le connu dans la connaissance, la connaissance dans le sujet connaissant et ce dernier dans *pramiti*, le résultat de la connaissance propre à *turya*. A vrai dire si *turya*, le quatrième, apparaît au moment de l'Éveil, il n'est pas un résultat puisqu'il est éternel[5].

En *turya* passent au premier plan la libre activité et la réalisation de notre nature essentielle en tant que béatitude sans mélange où toute différenciation a pris fin. C'est l'absorption dans l'Énergie *(śaktisamāveśa)*[6], c'est aussi la quiétude dans l'Unité sans aucune variation de plaisir ou de douleur[7].

Turyātīta, ce qui est ' au-delà ' encore de ce Quatrième est la

1. T. A. X śl. 247 à 256. Voir I. P. v. II, p. 239, kārikā 16
2. T. A. X. 257 à 263.
3. I. P. v. II, p. 237, l. 9.
4. I. P. v. II, p. 242.
5. T. A. X, śl. 264 à 267 et P. S. śl. 34-35.
6. T. A. X śl. 265.
7. I. P. v. p. 243, l. 5 et p. 231, l. 3, sur *turya* en général.

suprême totalité. On le définit comme la plénitude ininterrompue de la réalisation de soi, qui correspond à l'état *bhairava* que nous étudierons dans la suite de cet exposé[1].

Maheśvara et ses énergies

Après ce bref examen de la condition de l'âme asservie, il est nécessaire d'éclairer un aspect important du système de la Reconnaissance (Pratyabhijñā) auquel Abhinavagupta a consacré la plus grande partie du commentaire qu'il fit à l'Īśvarapratyabhijñākārikā[2]. C'est Maheśvara, le grand Seigneur, qui n'est qu'un aspect de la Conscience universelle et n'a rien d'un Dieu personnel, car il n'est qu'une des phases de la manifestation.

« Le terme ' Maheśvara ', écrit K. C. Pandey (p. 207), n'est employé que lorsque le manifesté assume une existence distincte au sein de la conscience universelle, semblable à ce que sont en nous-mêmes nos courants d'idées et de pensée au moment où nous allons prononcer un discours chargé de pensée. »

Maheśvara apparaît comme le fondement permanent de tout ce qui est objectif, comme le miroir est le substrat de reflets qui ne sont pas essentiellement différents de lui[3].

Il est autonome, tout-puissant et doué de toutes les énergies. Il est libre, car il ne dépend pas pour agir d'une chose qui lui serait extrinsèque. Espace, temps, formes *(ākṛti)* et nécessité causale ne le concernent en nulle manière. Il est omniscient, omniprésent et éternel. C'est à lui qu'est dévolue la tâche de manifester toute la diversité phénoménale[4].

Maheśvara possède des énergies variées qu'il ne faudrait pas concevoir comme distinctes de lui, car la différence qui existe entre celui qui possède le pouvoir et le pouvoir lui-même n'est, selon Abhinavagupta, que pure affaire de convention *(pratyāhāra)*.

Innombrables sont également les manières dont Maheśvara révèle ses énergies. Cette capacité de manifestation est son pouvoir parfait et transcendant de liberté *(svātantrya)*[5].

Dans le septième *āhnika* de la première section de son commentaire à l'Īśvarapratyabhijñākārikā, Abhinavagupta s'efforce de démontrer que Maheśvara est le substrat unique et immuable des nombreuses énergies parce qu'il est libre et que la liberté constitue

1. I. P. v. II, p. 243, l. 5. Sur ces deux modalités voir p. 242 à 248. et T. A. X, śl. 278.
2. I. P. v. I āhnika VII.
3. P. S. str. 12-13 et I. P. v. I, VII, 14.
4. I. P. v. I, p. 32 = I, VIII, 10-11 et I. I. I, vol. I, p. 30 sq.
5. I. P. v. I, VIII, 9.

la nature même de la Conscience. Cette liberté consiste à engendrer la diversité dans l'unité et l'unité dans la diversité grâce à l'unification intérieure[1].

« S'il n'y avait pas un Seigneur tout-puissant qui est l'unique conscience lumineuse par soi et qui contient en lui-même toutes les formes innombrables de l'univers et possède les énergies de connaissance, de mémoire et de différenciation, ... toutes les activités humaines prendraient aussitôt fin. Ces activités dépendent en effet de l'unification des connaissances multiples et ces connaissances ne sont unifiées que par l'unicité de la Lumière *(prakāśa)*. Cette lumière est le Sujet unique et ce Sujet n'est autre que le Seigneur suprême, parce qu'il est éternellement conscient de soi et que sa libre conscience de soi *(vimarśa)* est identique à ses deux énergies de connaissance et d'action lesquelles ne sont en réalité que l'énergie de libre volonté *(svātantryaśakti)* »[2].

Jñānaśakti, l'omniscience, équivaut à la lumière de la conscience *(prakāśa)*. C'est le pouvoir qui fait surgir simultanément le sujet et l'objet de toute connaissance. Une de ses manifestations, l'énergie de différenciation *(apohanaśakti)*, révèle les reflets que sont les âmes *(jīva)* et les objets insensibles *(jaḍa)* non seulement comme entièrement séparés de la conscience absolue mais encore comme séparés les uns des autres[3]. Mais c'est le Seigneur qui éprouve, se souvient et connaît par l'intermédiaire de tous les sujets limités[4].

Kriyāśakti est l'énergie d'activité identique à *vimarśa* ou à la toute-puissante liberté qui a son être en *prakāsa*, la conscience. Elle manifeste les innombrables reflets *(ābhāsa)* internes et limités en les révélant simultanément dans l'espace en tant que multiplicité de formes morcelées[5] ou successivement en un flux ininterrompu, de manière que ces reflets paraissent être les formes diverses d'une même substance, alors qu'ils ne sont en fait que des reflets momentanés qui se succèdent avec rapidité.

1. I. P. v. I, VII, 1.
2. I. P. v. I, III, 7 et VIII kārikā 10-11 et com. (I, p. 336-337).
3. I. P. v., vol. I, p. 108, l. 1 et p. 110, l. 7.
4. I. P. v. I, III, 7 (vol. I, p. 111, l. 2).
5. I. P. v. I, VIII, com. à kār. 10 et 11. Sur cette énergie voir II, IV, 1 sq.

DEUXIÈME PARTIE

VOIES DE LA DÉLIVRANCE

Nous avons vu jusqu'ici comment le Soi suprême, l'*ātman*, devient pour ainsi dire étranger à lui-même et, dans un prodigieux oubli de soi, descend de catégorie en catégorie jusqu'aux ténèbres du *saṃsāra*.

Nous allons voir maintenant comment, se retrouvant par un acte d'intériorisation et de libération, il se reploie en son essence indifférenciée.

Étant donné que l'âme particulière n'est pas une émanation de Śiva et qu'elle ne l'a jamais quitté, elle peut aisément obtenir la réalisation du fait, déjà existant, de son identité à lui. Car si Śiva masque son Soi ou sa conscience absolue, il rejette aussi ses voiles d'une quadruple manière, qui constitue les quatre voies de la libération[1] qui vont être décrites.

A vrai dire il n'y a pas à proprement parler de délivrance puisque le lien n'est que fictif. C'est ce que précise Abhinavagupta : « L'expression ' *mokṣa* ' ne signifie nullement ' libération ' ; mais la révélation de notre essence authentique *(svarūpaprathana)*, la conscience de Soi qui n'est que la Réalisation de Paramaśiva »[2].

Le Trika ne nous offre pas une mystique du *yoga* mais une mystique de la grâce, car tout est grâce : Śiva n'apparaissant pas en effet comme le détenteur de la grâce, mais comme la grâce elle-même[3].

1. T. A. I, śl. I, 34 sq. et 140-141.

2. T. A. I. śl. 156, I. P. v. Tattvasaṃgrahādhikāra. I. 11, com. P. T., p. 18, l. 10. Cf. P. S. śl. 160.

3. P. T., p. 3, l. 9 et 5. Les deux énergies primordiales de Śiva, la force asservissante d'obscurcissement *(tirodhānaśakti)* et l'énergie libératrice, la grâce *(śaktipāta)*, font partie des pures énergies propres aux phases illimitées et ne relèvent que de la divine autonomie, tandis que les énergies de création, conservation et destruction appartiennent aux phases limitées et impures de l'illusion et sont tributaires du mérite et du démérite de l'homme.

C'est gratuitement que Śiva accorde sa faveur pleine de miséricorde en se révélant à certains sans se soucier ni de leurs actes méritoires ni de leur *karman*, parce qu'il n'y a aucune mesure entre la compassion de Śiva qui est absolue et l'effort de l'homme tout relatif où nous ne voyons que manifestation de l'illusion, tout comme les ténèbres ne deviendront jamais le moyen de connaître la pure lumière qui se tient au delà de l'illusion[1].

Étant donné que l'accès à Śiva est entièrement en fonction de la grâce on distingue plusieurs voies qui correspondent à l'intensité de la faveur divine.

L'une, *akrama*, n'atteste aucune gradation tandis que l'autre, *krama*, est progressive; chacune d'elles comporte deux variétés.

La voie *akrama* est d'emblée parfaite, c'est l'accès sans mode d'où son nom d'*anupāya*, le non-moyen, car aucun procédé n'y est requis.

La grâce y est si intense, elle fond si subitement sur l'âme qui a perdu le sentiment de son identité au corps que la Révélation instantanée de soi-même à soi-même *(unmeṣa)* est universelle et complète, car elle contient l'état *bhairava* ou théopathique qui sera bientôt examiné. Comme dans la voie suivante, celui qui reçoit cette grâce intense *(tīvraśaktipāta)* devient un *jīvanmukta*, il est délivré au moment même et atteint l'identité à Śiva[2].

En *śāmbhavopāya*, la voie de Śiva, la grâce n'est pas aussi intense. L'âme est portée vers Śiva par une aspiration ardente *(udyama)* et une dévotion sincère *(bhakti)*. Ses activités sensorielles et intellectuelles, tout son être en un mot, sont naturellement introverties, en sorte que sans concentration ni méditation elles tendent spontanément à leur centre.

Un Maître spirituel s'avère quelquefois nécessaire, mais l'initiation surgit d'elle-même dans l'âme, de l'intérieur et sans le moindre effort. Cette voie excellente commence directement en *nirvikalpa*, l'absence de toute bipartition mentale, et s'achève par la divinisation de l'âme.

Les deux autres voies[3] sont faites d'étapes successives qu'il est nécessaire de parcourir une à une en attendant la grâce illuminatrice qui vient à son heure. La purification par privation de toute pensée *(vikalpa)* est le trait marquant de ces voies.

Śāktopāya, la voie de l'Énergie, met en œuvre la connaissance.

1. T. A. XIII, 113-115. Voir cet extraordinaire chapitre entièrement consacré à la grâce.

2. P. S. śl. 96. Ces voies sont décrites dans le Tantrāloka, ch. I śl. 146 sq. Le chapitre II est consacré à *anupāya*, le III à *śāmbhavopāya*, le IV à *śāktopāya* et tout le reste du traité à *āṇavopāya*. Sur la grâce voir le chapitre XIII.

3. P. S. śl. 97.

C'est aussi la voie du dénuement total et du recueillement continu. L'effort de l'âme y est indispensable, mais c'est un effort spontané et aisé.

La grâce accordée par Śiva à l'âme qui parcourt cette voie n'est que moyenne ; c'est un *guru* qui la transmet à l'âme en se servant de l'intermédiaire de l'efficience de formules mystiques et d'oraison vocale *(mantra* et *japa)*. Le *mantra* est ce qui conduit à l'illumination.

Bhāvanā, la réalisation mystique, forme l'apogée de cette voie qui s'achève en *samāveśa*, l'ensevelissement en Śiva, mais ce n'est qu'après la mort que l'âme s'identifiera au Seigneur.

Āṇavopāya est la voie inférieure propre à l'âme ordinaire que le système nomme *aṇu*, c'est-à-dire ' fragment ' qui a perdu le sentiment de sa plénitude. La grâce y est faible, car elle s'adresse à l'homme qui conserve le désir des jouissances terrestres tout en possédant une secrète aspiration vers la délivrance. Ce n'est qu'après de nombreuses renaissances et lorsque tout désir de jouissance aura pris fin que cet homme réalisera son identité à Śiva.

En raison de sa faiblesse, la grâce a besoin d'être suppléée par un ensemble de pratiques de *yoga*, postures, gestes mystiques, contrôle du souffle, méditation *(dhyāna)*, récitation de formules *(mantra)*, etc., sous la direction d'un maître spirituel. Ces pratiques ne visent qu'une fin, la purification de la pensée qui est l'abolition de la bifurcation de la réalité en sujet et en objet.

Le Śivaïsme ne comporte pas de règles rigides ni de strictes observances comparables à celles des rites védiques. Pratiques internes et externes *(bāhya* et *āntara-caryā)* n'ont qu'une valeur toute provisoire et ne servent qu'à l'usage des faibles (T. A. XIII. śl. 193-195).

Dans un parfait monisme les pratiques religieuses perdent en effet leur sens; Śiva étant immanent à tout, il n'y a plus de distinction réelle entre adorateur et adoré, et l'adoration ne peut être limitée à un lieu ou à un temps particuliers.

Nous verrons[1] qu'Abhinavagupta, en véritable mystique assoiffé d'illimité et d'infini, donne des diverses parties du culte une interprétation moniste qui s'efforce de spiritualiser et d'unifier tout ce que le culte fragmente et délimite.

Le chemin qu'il faut parcourir lorsqu'on suit la voie de l'activité *(āṇavopāya)* est long et ardu, et l'on ne se maintient pas facilement dans le quatrième état alors même qu'on a obtenu l'Éveil ; les chutes y sont fréquentes et ce n'est que peu à peu, à la manière d'une tache d'huile qui s'étend lentement, que le quatrième état

1. Ci-dessous, p. 48.

imprègne les trois autres états de veille, rêve et sommeil profond.

Il arrive ainsi au *yogin* de s'arrêter à mi-voie. Lorsque sa conscience n'est pas concentrée dans l'acte qu'elle accomplit et que son effort se relâche plusieurs possibilités s'offrent alors : la dualité qui avait disparu réapparaît tout à coup, ou encore le *yogin* tombe dans des états d'inconscience ou de sommeil spécifiques. Enfin il s'attache aux sons et aux lumières *(nādabindu)* d'ordre surnaturel qui lui apparaissent à l'issue de l'illumination *(unmeṣa)* et font obstacle à son absorption en Śiva.

Ce *yogin* redevient alors l'esclave du devenir[1] et il n'est pas libéré ; néanmoins son sort reste enviable. Bien qu'il lui faille renaître à nouveau, ses efforts n'auront pas été inutiles et ils porteront leurs fruits dans une vie ultérieure et ce *yogin* atteindra la délivrance. Dans l'attente de cet achèvement ' celui qui a échoué, dans l'union ' jouit des plaisirs célestes et est vénéré des dieux[2].

On peut considérer le retour ascensionnel vers l'unité sous le double aspect de la quiétude et de la purification ; il comprend une série de paliers, d'arrêts de la vie phénoménale que notre texte désigne sous le nom de ' *viśrānti* '. Yogarāja glose *viśrānti* par *samādhi*, extase. *Viśrānti* exprime une attitude si particulière à l'Inde que nous ne trouvons pas de termes appropriés pour traduire tout ce que ce mot implique. C'est un apaisement, un facteur d'immobilisation du flux perpétuel des éléments qui se succèdent sans discontinuer dans le temps. Par *viśrānti* l'âme se replie sur elle-même et ouvre une brèche vers l'intériorité du Sujet *(ahantā)*. L'élan personnel *(karman)* qui rive à la transmigration est tenu en échec et l'objectivité morcelée s'évanouit.

Cet apaisement consiste en une succession de recueillements de plus en plus profonds et concentrés : d'abord doué de concepts et différencié *(savikalpa)*, le recueillement devient indifférencié *(nirvikalpasamādhi)*. Abhinavagupta nous dit que le but ultime de toute conscience objective est de s'absorber dans le Soi[3]. L'énergie spirituelle est en effet un dynamisme qui ne peut se fixer en aucune forme finie et ne trouve sa consommation qu'en l'indifférenciation du suprême Śiva.

Sous un autre aspect le sage qui remonte au principe ultime se purifie de la dichotomie propre à l'activité conscientielle ordinaire ainsi que de ses souillures et perce à jour les divers écrans qui lui cachent la Réalité de sa Conscience. Il voit l'univers des catégories *(tattva)* en une continuité parfaite : les éléments matériels se

1. Voir S. K. 20, 35 et 42.

2. P. S. śl. 98-100.

3. *idam ityasya vicchinnavimarśasya kṛtārthatā / yā svarūpe viśrāntivimarśaḥ so'hamityayam //* I. P. v. I.I, 1, p. 18 śl. 9.

résorbent en leur cause, les éléments subtils : puis les forces qui l'animent *(prāṇa)* et les fonctions vitales qui dépendent du souffle réintègrent le grand courant de la vie spirituelle. Il se détache du désir du moi fini ; ses fonctions mentales se résolvent dans l'intellect, faculté de l'universel. Le sensible devient également transparent à l'esprit, car l'inertie *(tamas)* s'est résorbée dans la catégorie du mouvement *(rajas)* et ce dernier dans la luminosité de la conscience *(sattva)*. Le sage s'attaque alors à l'écran redoutable de l'illusion et de ses cuirasses en dissociant l'activité limitante de sa pensée.

Au niveau des phases pures de la manifestation l'activité se recueille sur elle-même, se dépolarise en abandonnant toute discursivité et en une intuition mystique s'identifie à Śiva.

Cette parfaite continuité se retrouve dans le mouvement inverse et sans heurt qui va de Śiva à la terre. De même que le premier principe conserve sa transcendance à l'égard des catégories qui procèdent de lui et auxquels il est immanent, de même la catégorie supérieure, bien qu'immanente à la catégorie qui lui est immédiatement inférieure, demeure en sa transcendance c'est-à-dire inaffectée par elle.

La Paramārthasāravivṛti[1] fait allusion à sept étapes que le Vijñānabhairavatantra décrit en un *śloka*[2]. Il s'agit d'un mouvement ascensionnel de la *kuṇḍalinī*, l'énergie localisée dans le corps, qui parcourt divers centres en allant des moins subtils aux plus subtils jusqu'à l'identification à Śiva. La montée de la *kuṇḍalinī* commence en *janmāgra* — point qui se trouve placé à la source des organes génitaux — et s'achève en *vyāpinī*, l'omnipénétrante, en passant par divers centres du corps tels le cœur, la gorge, le palais, etc., et le *bhramarandhra* dans le cerveau. Puis la *kuṇḍalinī* atteint l'étape de l'Énergie *(śakti)* qui est au-delà du processus corporel; la *vyāpinī* est cette énergie qui remplit l'univers entier en devenant omniprésente.

Dans son Paramārthasāra[3] Abhinavagupta insiste tout particulièrement sur *bhāvanā*, l'efficience spirituelle qui, nous l'avons vu, joue un rôle prépondérant dans la voie de l'énergie, voie d'accès relativement facile, bien que rares soient les privilégiés qui y soient admis.

Une notion aussi riche et complexe que *bhāvanā* reste intraduisible : elle désigne d'abord l'imagination conçue comme une puissance créatrice et efficiente qui tend à s'identifier avec l'objet

1. P. 187, l. 13.
2. Ce Tantra compte douze *cakra*, centres ou roues. Śl. 30.
3. Śl. 52, 63 et 68.

imaginé. Mais en réalité *bhāvanā* est sous-jacente à l'imagination comme à l'intellect, aux images dynamiques aussi bien qu'aux notions, car elle apparaît dans la définition qu'Abhinavagupta nous en donne[1] comme une tendance obscure à la fois subtile et puissante vers un but sans qu'il y ait une claire notion ni un terme précis. Ainsi quand on fait une chose en toute hâte on n'a pas de notion précise et pourtant l'action s'accompagne d'une conscience subtile qui est faite de *bhāvanā*, une énergie vitale qui tend vers le but.

Si *bhāvanā* forme l'illusion propre à l'âme enchaînée, elle est aussi ce qui permet la culture du *yoga*, l'effort de la méditation et ce qui conduit au seuil de l'illumination. Impure, cette imagination crée le monde de la dualité, toutes ses représentations erronées et la plus abhorrée entre toutes, l'illusion de l'homme qui s'identifie à son corps.

Dernière pensée du mourant, l'imagination est douée alors d'une efficience prodigieuse qui ne s'explique qu'en tant que vestige d'antiques conceptions magiques ; elle détermine les conditions heureuses et malheureuses de la vie future de ce mourant et se trouve ainsi à l'origine de la transmigration, puisqu'elle concentre toute l'efficacité de l'acte *(karman)* en cet instant solennel.

Sur la voie de la purification la *bhāvanā* acquiert un sens plus prégnant et devient synonyme de *dṛḍhapratipatti*, la réalisation d'ordre mystique faite d'une certitude inébranlable[2]. Elle est alors la tendance unificatrice[3] et stabilisatrice de l'esprit empirique *(manas)* — inconstant par nature, — grâce à des procédés physiques et mentaux comme les postures, les gestes, les formules, les prières et la concentration dans lesquels l'imagination créatrice joue le premier rôle.

Bhāvanā apparaît encore pour l'adorateur dévot comme un acte contemplatif, une sorte de force psychique qui en réagissant sur l'énergie infinie *(śakti)* fait surgir différentes manifestations de dieux et de déesses que le vénérateur évoque perpétuellement en une intense vision intérieure.

Parfaitement purifiée la *bhāvanā* équivaut à *śuddhavidyā*, la réalisation spirituelle qui s'appuie sur une tension nue, aveugle et constante vers Śiva[4] ; et c'est grâce à elle que le *yogin* s'affranchira

1. Dans l'exemple cité il s'agit de la tendance vers le mot connotant. I. P. v. I, p. 230, l. 2.

2. P. S. com. p. 104, l. 7.

3. Les logiciens bouddhistes définissent également *bhāvanā* comme une tendance qui rend compte de l'association en série des idées, car l'énergie vitale *(bhāvanā)* de certaines idées dégage une force plus considérable que celle d'autres idées.

4. *Bhāvanā* correspond assez bien en ce sens à la contemplation obcsure des

de son individualité, se videra de ses processus discursifs et s'identifiera finalement à Śiva.

L'imagination est alors « le stimulant qui l'illumine et lui fait sacrifier tous les concepts dans la flamme lumineuse du Soi »[1]. C'est par elle qu'il participe à la substance de Śiva et échappe à l'aveuglement ainsi qu'à tout chagrin[2]. *Bhāvanā* est considéré par le système Trika comme supérieure au *samādhi*, car c'est à elle que revient la tâche importante de rendre permanents les états fugaces ou passagers du *samādhi*.

Mantra, formule mystique

A côté de la réalisation spirituelle les philosophes de l'école Svātantryavāda tiennent en haute estime les formules *(mantra)* et dans les strophes 43 et 45 de son Paramārthasāra Abhinavagupta fait allusion au *mantra SAUḤ*.

L'absence de bi-partition mentale *(vikalpa)* que le *mantra* a pour objectif est le Soi absolu *AHAM* en son efficace indifférenciée, et comme tous les *mantra* procèdent directement du Soi, ils sont à la source de toute efficience[3].

La formule suprême qui est JE *(aham)* n'est pas liée au mot *(śabda)* mais à ce qui engendre le sens et le son, c'est-à-dire la Parole suprême *(parāvāk)* qui est conscience de soi[4].

Les *mantra* les plus importants sont le *parabīja*, le germe suprême ou germe du cœur qui a pour expression *SAUḤ* et le *piṇḍanātha*, le Seigneur du microcosme. L'efficience du premier est à la source de la manifestation, tandis que celle du second produit la résorption de l'univers[5].

Ces formules ne doivent pas être prises pour de simples récitations, car ce sont des réalisations extatiques *(samādhi)* qui dépendent uniquement de la grâce de Śiva[6].

Le *parabīja* que Yogarāja décrit avec exactitude dans son commentaire au śloka 43 se révèle dans les trois phonèmes

chrétiens. Elle couvre alors tout le champ de la vie mystique jusqu'à l'illumination et même au-delà.

1. P. S., strophe 68.
2. P. S., strophe 52.
3. Voir P. Hṛd., p. 94, l. 2.
4. P. T. śl. 21-25, p. 255. En *śāmbhavopāya*, la voie supérieure, tous les *mantra* s'absorbent en un seul, *aham*, le Je qui concentre toute l'efficience. T. A. III, 201 à 206. *A* étant Śiva et *Ha* l'énergie, si ces deux reposent l'un dans l'autre on aura *bindu* = *ṃ* et le *mantra* sera doué d'efficace. Voir P. T., p. 19.
5. P. T., p. 252-255 et śl. 24.
6. P. T. śl. 18, p. 252, l. 8.

SA+AU+Ḥ. L'univers entier repose dans le germe du cœur qui est le Je absolu, *aham*.

Le *parabīja* que symbolise la formule *AHAM* est assigné à la Déesse, l'énergie créatrice, tandis que le *piṇḍanātha* appartient à Śiva et a pour formule *MAHA*[1]. Il est la prise de conscience *(parāmarśa)* de *bhairava* autrement dit Śiva dans sa fonction de résorption cosmique[2].

Ces deux *mantra* ne font qu'un ; ils sont l'exacte contrepartie l'un de l'autre : en effet en *aham*, le Je suprême qui est *bhairava* repose en *Anuttara*, la syllabe ultime *A*, le sujet illimité, l'immuable. Puis *bhairava* procède jusqu'au sujet limité par l'intermédiaire de l'énergie *HA*. Grâce à ce pôle créateur *bhairava* assume l'aspect de l'âme individuelle symbolisée par le *bindu*, point ou Ṃ[3] et l'on aura : A+HA+M[4], JE.

Le *mantra MAHA*, le puissant, suit la marche opposée : il va du sujet limité *MA* jusqu'à l'illimité *A* ou *Anuttara*, la racine immuable de tout ce qui existe, par l'intermédiaire de la même énergie *HA* au double pôle émetteur. Et l'on aura : MA+HA+A, le Puissant.

La formule *MAHA* est l'essence cachée de Śiva qui engloutit l'univers en lui-même, c'est la grande énigme mystique *(mahāguhā)*[5], le cœur de la pure science qui révèle la liberté de *bhairava*[6].

Samāveśa

Mais ces trois voies de la délivrance ainsi que la réalisation mystique et les formules efficientes n'ont qu'un but : l'ensevelissement dans la réalité ultime ou la compénétration de l'âme et de Śiva que les traités appellent ' *samāveśa* '.

Cette compénétration, nous dit Abhinavagupta[7], est la seule chose qui offre une importance réelle et donne un sens aux actes du culte, à l'adoration, aux pratiques de concentration et aux extases dont elle est le fruit véritable. Lorsque l'identification du Sujet conscient et du Seigneur est atteinte, il ne reste plus rien à accomplir.

1. La formule du *piṇḍanātha* est *RKṢKHĖ* qui ne peut être prononcée. Voir T. A. IV, 187-191. III, 201-205.
2. P. T., p. 255 śl. 21 à 25.
3. *Visarga*, échappement du souffle, est transcrit *ḥ*, et *ṃ*, l'*anusvāra*, la résonance ultérieure, est une voyelle nasalisée.
4. P. T., p. 55 sq. et p. 11.
5. P. T., p. 55 à 55 śl. 2.
6. P. T., p. 55, l. 5.
7. I. P. v. III, II, com. au 11-12, vol. II, p. 231-232.

Cet ensevelissement est caractérisé par un équilibre parfait entre la libre activité *(kartṛtā)* et la Conscience *(bodha)*, alors que la personnalité limitée est subordonnée à la Conscience universelle *(cit)*. Désormais l'objectivité propre aux êtres migrants dans laquelle la subjectivité *(ahantā)* se trouvait engloutie n'est plus ce qui se manifeste ; mais c'est la subjectivité ou la conscience de soi qui resplendit en sa pleine liberté grâce à l'instruction du Maître[1].

Nous avons là le Quatrième (état) *(turya)* lequel remplace les états transmigratoires de veille, de rêve et de sommeil profond. En *turya* les aspects variés de l'objectivité (tels le corps, le souffle, l'intellect) retrouvent leur aspect essentiel par l'effet de la prise de conscience de soi[2].

Lorsqu'elle a la pleine conscience de ses qualités d'omniprésence et d'éternité ainsi que des autres attributs du Seigneur, l'âme a atteint ce qui est au-delà du quatrième état *(turyātīta)* et elle est identique à Paramaśiva[3].

Le Maître spirituel *(guru)*

Dans le Monisme du système *bhairava* tous les maîtres ne font qu'un et le véritable *guru* est l'unique Śiva, le suprême *guru*. Il s'ensuit que l'illumination parfaite *(pratibhā)* qui est le meilleur des moyens pour obtenir l'identité à Śiva peut résider indifféremment dans le maître ou dans le disciple, étant donné que les apparences de maître et de disciple ne sont que des constructions imaginaires. Ces conditions disparaissent lorsqu'une seule et même illumination brille chez les deux, le disciple s'identifiant au maître accompli et devenant par cela même Śiva[4].

La grâce divine peut être octroyée à l'âme d'une triple manière : 1. L'âme la reçoit spontanément par elle-même sans intermédiaire. Nous avons là l'intuition illuminatrice, *ātmapratibhā*, qui est la révélation du Soi, la forme la plus élevée de l'Éveil *(unmeṣa)* et s'avère supérieure à *jñāna*, la gnose, laquelle n'est pas spontanée, car elle dépend d'un maître ou d'une initiation[5] et connote aussi bien le savoir théorique, philosophique et āgamique que l'intuition mystique. — 2. L'homme est quelquefois rempli de la grâce

1. I. P. v., vol. II, p. 230, l. 15.
2. I. P. v., vol. II, p. 231, l. 2.
3. I. P. v. II, p. 230, l. 15 et p. 131.
4. T. A. I, 233-234.
5. T. A. IV, p. 46 et XIII, 135 à 151 sur les effets de *prātibhāvijñāna* com. p. 97, l. 6 et śl. 156, 169.

lorsque, lisant les textes sacrés, il y découvre une formule mystique *(mantra)* qui lui confèrera l'illumination *(jñāna)*. Ces deux derniers cas se présentent rarement et correspondent à une grâce que Śiva n'accorde que difficilement. — 3. Lorsque la grâce n'est pas très intense, c'est par l'intermédiaire d'un maître que l'âme en est comblée[1]. Mais c'est encore la grâce divine qui met à la disposition des âmes l'aide du *guru* et, selon la grâce dont il est gratifié, le disciple rencontrera le maître qui sera doué d'une plus ou moins grande maîtrise spirituelle.

Le plus éminent des maîtres est le *prātibhājñānin*, l'illuminé, celui qui sans fournir d'effort jouit de la Réalisation définitive propre aux voies supérieures ; possédant de façon innée la gnose il est un *bhairava*, et n'est autre qu'un délivré vivant[2].

Les maîtres n'ont pas tous le même rayonnement : certains ne libèrent que quelques disciples et d'autres un grand nombre. Quant au grand *guru*, nous dit Abhinavagupta, il délivre le cosmos[3].

Parmi les maîtres les uns sont des *yogin* qui ont pratiqué les extases *(samādhi)*, etc. Les autres ont une connaissance approfondie des Traités religieux. Pourtant ni l'expérience du *yoga* ni l'entraînement ascétique ni la science des livres sacrés ne suffisent à conférer la délivrance. Le maître à la pensée bien exercée et qui connaît et comprend ses textes est considéré comme inférieur au maître qui jouit de la connaissance substantielle du divin, le *bhāvanāmaya* que nous traduirons par le mystique qui a la pleine maîtrise de la gamme des états surnaturels. Même s'il n'a pas lu les traités, nous dit Abhinavagupta, il en connaît d'instinct le contenu[4].

Ce qui importe avant tout c'est que le *guru* ait réalisé le Soi et qu'il soit devenu l'égal de Śiva. C'est alors seulement qu'il pourra combler ses disciples de grâce.

Le maître digne de ce nom jouit d'un culte qui n'a d'égal que la dévotion à Śiva : « Le maître instruit, écrit un élève d'Abhinavagupta, Kṣemarāja[5], est *bhairava*, de nature divine et doit être vénéré comme Śiva même »[6].

Le véritable *guru* est celui qui est apte à conférer au disciple la pleine consécration.

Le Trika discerne en effet deux sortes d'initiation : la première,

1. T. A. XIII, 197, extrait du Niśāṭanaśāstra, sur la triple obtention de *jñāna*.
2. Sur ce maître nommé encore *sāṃsiddhika*, voir T. A. IV śl. 41, p. 44-45. T. A. XIII, 184 et XIII, p. 131-134, 141-142, 151-153.
3. T. A. XIII, 159.
4. T. A. XIII, p. 196, citation du Mālinīvijaya sur les 4 *jñāna* śl. 327-9.
5. Citant la Siddhāmṛtā.
6. S. S. v. II, 7, p. 67, l. 1.

nommée *dīkṣā* est l'initiation ordinaire du disciple par le maître, celle qu'on trouve décrite dans tous les *tantra* de l'Inde ; le disciple est censé recevoir la faveur divine par l'entremise de rites et de processus de *yoga*. Après les cérémonies purificatrices le *guru* procède à une série d'identifications : il s'identifie d'abord à son disciple puis à la voie dans laquelle il va l'introduire en disant : « Je suis la réalité suprême, l'univers entier réside en moi ; je suis le fondement de cet univers. L'interpénétration du disciple, du maître et de l'univers puis leur fusion dans la Réalité ultime est ce qu'on appelle la délivrance »[1].

Le disciple ainsi initié finit par jouir de l'illumination et se trouve libéré.

La seconde des initiations est une véritable consécration, *abhiṣeka*, qui peut être comparée au couronnement d'un roi associé à la reine et consacré empereur universel. Par cette consécration le véritable maître *(sadguru)* donne au disciple non seulement l'illumination mais encore l'énergie divine, l'omniscience et la toute-puissance, il fait de lui un délivré vivant et lui confère les pouvoirs d'un maître apte à transférer la grâce à son tour[2].

Pratiques religieuses et mystiques, purification de la pensée, contemplation ineffable et obscure *(bhāvanā)*, ensevelissement conscient en Śiva *(samāveśa)*, toutes ces modalités de la vie spirituelle qui restent inaccessibles à l'homme ordinaire ont une double fin : l'illumination et la déification qui lui succède.

Nous nous sommes déjà étendue sur la première en traitant de l'Éveil *(unmeṣa)* et de l'illumination *(jñāna* et *pratibhā)*. Nous n'en dirons que peu de choses, étant donné qu'elle est ineffable.

L'intuition mystique est la nature même des choses, c'est-à-dire l'essence invariable de la Conscience. Elle a pour objet la réalité absolue et non un objet particulier. On ne l'obtient donc pas par une faculté spéciale.

Cette suprême révélation étant soudaine, imprévisible et instantanée, on lui assigne pour cause *śaktipāta*, littéralement la chute de l'énergie divine, la grâce de Śiva. Mais ne nous laissons pas prendre au piège de la dualité que nous tend cette métaphore, car c'est en elle-même que l'âme possède cette source fulgurante. La Lumière ne vient pas d'un certain lieu puisqu'elle baigne toutes choses. Elle n'apparaît pas non plus comme une grâce qui procéderait d'une divinité personnelle, puisque le Śivaïsme kaśmīrien n'admet pas, à strictement parler, un dieu personnel.

1. Préface de Madhusudan Kaul au Mālinīvijayatantra, p. XXIII. Voir aussi la belle prière du *guru*, T. A. XVI śl. 75-76.

2. Sur l'initiation, voir āhnika XV à XVIII du T. A.

La révélation du soi n'étant pas l'acquisition d'une chose qui n'existait pas auparavant ni un ensemble d'informations nouvelles, les maîtres de l'école d'Abhinavagupta lui donnent le nom de *pratyabhijñā*, la Reconnaissance qui consiste à reconnaître le Soi comme identique à Īśvara, et ses propres pouvoirs de connaissance et d'action comme l'énergie d'autonomie du Seigneur.

« Bien que le Maître de l'univers brille toujours en nous comme notre Soi, pourtant sa vraie nature n'étant pas reconnue en sa transcendance et sa souveraineté, le cœur n'est pas rempli de la plénitude de son éclat... Mais que l'on prenne conscience de la liberté véritable du Soi et dès cette vie on atteindra la perfection *(siddhi)*[1]. »

ÉTAT *bhairava*

La fin que visent les fidèles du système Bhairava n'est pas tant de se libérer que de réaliser le Soi dans toutes ses manifestations et de devenir un *bhairava*. Bhairava n'est autre que Śiva dans ses rapports avec le cosmos et Abhinavagupta précise dans son Tantrāloka que lorsque l'homme jouit de la réalité de la Conscience au milieu de toutes les activités ordinaires, cette conscience fait de lui un *bhairava*[2].

Mais il s'en faut de beaucoup que tous ceux qui avancent sur les voies de la libération atteignent l'état de *jīvanmukta*, la libération en cette vie. Nous avons vu que ceux qui parcourent la voie inférieure, s'ils conservent quelque impur désir de jouissance, s'arrêtent à mi-voie et n'obtiennent pas la libération ici-bas. D'autres, par contre, sont affranchis de la nature et de ses liens, on les nomme *kevalin*, isolés et délivrés, car ils ne sont plus solidaires de l'univers individuel et illusoire et ils ne renaîtront plus, mais ils n'ont pas pour autant atteint l'identité à Śiva ; ils se sont arrêtés au seuil des pures catégories où leur propre effort les a conduits. Seule la faveur miséricordieuse de Śiva leur permettra de franchir l'étape des bases principielles universelles et de jouir de la Connaissance suprême *(vijñāna)*.

Ceux qui suivent la voie de l'énergie s'enseveliront dans l'énergie divine sans être capables de s'identifier à Śiva, à moins qu'une grâce plus intense ne les conduise au-delà de l'Énergie.

Il existe des êtres privilégiés qui s'abîment en Śiva seul sans que l'énergie divine se révèle à eux, en sorte qu'ils ne jouissent que de

1. Dernier chapitre de I. P. v. IV, II, 2, vol. II, p. 274, l. 16 et p. 275, l. 8.
2. IV, 206 com. p. 236, voir aussi I, śl. 96 à 100 et XIV śl. 24-26.

prakāśa, tandis que *vimarśa* reste engloutie en *prakāśa*, ce qui signifie que leur prise de conscience de soi n'est pas parfaite ; ils ont la gnose *(jñāna)* mais non l'autonomie et leur félicité n'est que celle de la conscience *(cidānanda)*[1].

Enfin, les êtres vraiment parfaits sont ceux qui s'élèvent jusqu'à *Paramaśiva*, et qui s'identifient à Śiva doué de son énergie *(śakti)*, en sorte qu'ils possèdent en même temps la pleine conscience de soi *(vijñāna)* et la liberté divine *(svātantrya)*. Étant devenus *paramaśiva* qui est le Tout *(sarva)*, ils accèdent à la totalité universelle et leur félicité est des plus élevée, c'est la félicité cosmique *(jagadānanda)*[2]. Nous avons là l'état théopathique, la pleine déification techniquement désignée par le terme ' *bhairava* '.

Notons que la révélation de Soi *(unmeṣa)* est la même au cours des trois dernières réalisations, elle ne peut être qu'instantanée et totale, mais il y a des degrés quant à la puissance *(kriyāśakti)* qui l'accompagne.

Entre le moment de l'Éveil *(unmeṣa)* et celui où il se hausse à la divinité *(jīvanmukti)* quand il a acquis la conviction qu'il est le créateur et le destructeur du monde et qu'il lie par l'illusion et délivre par la grâce, un certain temps s'écoule habituellement et cet intervalle correspond au degré de la faveur divine.

Après avoir réalisé son identité à Śiva, il est bon d'y demeurer continuellement absorbé et c'est en immergeant les notions de corps, d'intellect, de souffle et autres en Śiva qu'on obtient tous les pouvoirs surnaturels, y compris le pouvoir suprême[3].

Les maîtres de l'école pratyabhijñā témoignent d'un souci constant de ne pas scinder la vie mystique de la vie ordinaire, contrairement à la tendance générale de l'Inde[4]. Ils se gardent de dévaloriser le déroulement de l'expérience courante, car ils appréhendent la vie en son essence, comme baignant dans l'énergie consciente et la béatitude infinie. Ils rejettent seulement comme erronées les conceptions tronquées et illusoires que nous lui surimposons arbitrairement. L'acte qui brise le réseau des limites individuelles est cela même qui restitue la réalité à son indifférenciation originelle.

1. Tel est l'état le plus élevé qu'atteignent les fidèles du *brahman* de la plupart des écoles du Vedānta.

2. T. A. sur les félicités p. 355-356, V. 43-52. « Le *bhairava* fait couler à volonté cette félicité sans borne inhérente à tout ce qui existe ». P. Hṛd. p. 92, l. 1.

3. I. P. v. II, p. 272, l. 12.

4. I. P. v. I, VI, 7. « Parce que même dans les affaires usuelles (achats, vente, etc.) le Seigneur par sa libre volonté entre dans un corps et manifeste comme extérieurs les objets qui brillent en Lui-même. Les fonctions qu'Il déploie dans le cosmos (création, grâce, etc.) sont les mêmes que celles qu'il exerce au cours de la vie quotidienne ou de la vie artistique. » II, p. 262. Cf. P. T. com. p. 15, l. 13.

C'est pour cette raison que Somānanda[1] et Abhinavagupta prisent très haut l'expérience pratique de chaque jour ; elle est en effet bien avérée et affaire d'expérience personnelle et entraîne à sa suite la conviction. C'est par son entremise qu'ils s'efforcent de s'élever à l'expérience ultime[2].

Par contre nous verrons qu'ils affectent le plus grand mépris pour les pratiques pieuses et dévotes[3].

Ces philosophes démontrent que la vie pratique ne peut être considérée comme un obstacle à la voie de l'union au Seigneur parce qu'elle a pour substrat le Soi suprême[4].

Le commentateur du Tantrāloka[5] nous donne une étymologie fantaisiste du nom d'Abhinavagupta : « Est ' Abhinavagupta ', dit-il, celui qui demeure vigilant au cours des activités mondaines ; celui qui est partout *(abhi)*, dans le champ objectif comme dans le champ subjectif et y demeure sans limitation. Il chante la louange *(nu)* sans cesser de se concentrer sur les énergies de connaissance et d'activité. Il est protégé *(gupta)* par cette louange bien qu'il vive parmi la presse des affaires temporelles ».

Qu'il marche, mange, ou vaque à ses occupations ordinaires, le délivré savoure un nectar d'immortalité *(amṛta)* fait de félicité et d'émerveillement. « Dès qu'un homme a goûté ce nectar il est libéré et agit selon son bon plaisir. *Yoga*, jeûnes, formules, extases, etc., ne lui semblent plus qu'un poison »[6].

Celui qui a obtenu la délivrance en cette vie regarde le monde sensible d'un regard libéré et ne voit plus les choses comme désirables ou haïssables. Du fait qu'il a renoncé aux limites étroites de sa personnalité, il demeure constamment dans un état d'impassibilité et n'est plus la victime de la loi du *karman* (de l'acte et des conséquences qu'il engendre). Il ne renaîtra donc plus, parce que son acte indivis ne se morcelle plus en actions finies et intéressées, ou mieux encore son activité est l'Acte même de la conscience, c'est l'acte pur à la liberté absolue qui n'est plus entaché d'appropriation comme le *karman*.

C'est ce que nous dit Abhinavagupta dans son commentaire à l'Īśvarapratyabhijñākārikā : L'homme qui a longuement pratiqué l'ensevelissement en Śiva *(samāveśa)* et a la pleine reconnaissance

1. Voir le premier chapitre de la Śivadṛṣṭi entièrement consacré à ce point de vue.

2. I. P. v. I. VIII strophe d'introduction, vol. II, p. 316.

3. Voir ci-dessous.

4. I. P. v. II, p. 117 1 3 et I, p. 336 1 I, citant la Śivadṛṣṭi « A quoi bon adopter des moyens pour réaliser l'état sans outrepassement *(anuttara)* » qui se trouve également dans les activités ordinaires, cité P. T., p. 37-38.

5. IV, śl. 278, p. 306.

6. T. A. III 264 à 270 śl. p. 247, l. 14.

de ses énergies de connaissance et d'activité comme étant la pure autonomie du Seigneur, peut alors connaître et faire tout ce qu'il désire bien qu'il soit encore associé à un corps[1]. Il est non seulement un *jīvanmukta*, libéré vivant au sens ordinaire du mot, mais il est foncièrement libre car il utilise à son gré les pouvoirs divins propres à Parameśvara et vit dans une liberté éternelle .

S'il est omniscient et tout-puissant ce n'est pas qu'il connaisse parfaitement une réalité qui lui serait extérieure, ni qu'il agisse sur des êtres ou des objets qui existeraient indépendamment de lui. Non, sa conscience est omnisciente et toute-puissante parce qu'elle projette à l'extérieur et résorbe en elle-même les phénomènes de la connaissance comme un rêveur ses rêves, mais n'oublions pas que ces phénomènes tout comme les rêves n'ont d'existence que dans la conscience. C'est en ce sens qu'il crée et détruit l'univers. « Toutes les réalités de l'univers qu'il prenait à tort pour des liens lui apparaissent désormais comme le jeu débordant de la joie innée *(moda)* »[2], comme le libre épanouissement de ses énergies conscientes et divinisées.

La dernière partie du Paramārthasāra est presque entièrement consacrée au *Bhairava*, le délivré vivant *(jīvanmukta)*. La strophe 33 et son commentaire dégagent nettement le trait caractéristique de l'état théopathique et les deux strophes suivantes traitent du quatrième état propre à Śiva. Après nous avoir montré de quelle manière on résorbe l'univers en Śiva (śl. 43, 45) et l'on acquiert la Révélation du Soi ainsi que la divinisation de son être, Abhinanagupta se donne pour tâche de décrire l'activité propre au *bhairava*, le Je parfaitement pur qui se tourne à nouveau vers l'univers et y déploie ses énergies divinisées (śl. 46). Ce *bhairava* est le dieu Śiva, le souverain de la Roue de l'énergie qu'il dirige à son gré (47).

Au cours des trois *śloka* suivants Abhinavagupta exalte la toute-puissance de ce *bhairava*. Ne percevant plus que la conscience indifférenciée, toujours et partout, le *yogin* accède à l'état divin, le Tout. Son impassibilité est inébranlable ; quelles que soient les circonstances il reste inaccessible à la douleur, à la crainte, au souci et à l'erreur (51, 52, 58-59). N'étant plus asservi aux actes ni affecté par eux, il ne renaîtra donc plus[3]. C'est un libéré vivant (61). Les stances 64-66 glorifient la grandeur de cette âme revenue parfaitement à sa splendeur naturelle.

Ses actions divinisées font l'objet des versets suivants : Il est comparé à un insensé du fait que ses actes ont perdu toute signi-

1. I. P. v. IV, I, 15, p. 269, l. 13.
2. P. T., p. 18, l. 1. Voir cette belle page sur le but du traité qui est l'acquisition de l'état de délivré vivant.
3. P. S. śl. 56-57, 62, 70 ; 83-95.

fication et que le sentiment exaltant de la plénitude enivre le *yogin* d'une folie divine. (71) Il ne se soucie plus de rien, ni du vêtement, ni de la nourriture ni du lieu où il vit, parce qu'il ne voit en toutes choses que la plénitude indifférenciée (69). Il n'obéit qu'à sa libre spontanéité.

En ces conditions, se demande Abhinavagupta, quel sacrifice offrirait-il et à qui ? Les *śloka* 74 à 80 exposent les pratiques rituelles de celui qui n'a plus de devoir à accomplir. Le rituel védique ordinaire dont Abhinavagupta suit ici les phases principales se compose d'offrandes de fleurs et autres objets, d'oblations au feu, de méditations, de la récitation du rosaire et d'obligations pieuses. C'est une interprétation toute intérieure qu'Abhinavagupta nous en donne.

Si le *jīvanmukta* rend hommage à la Conscience suprême en offrant les biens immaculés de l'introspection, c'est dans le temple de son corps qu'il le fait. Ce qu'il jette comme oblation dans le feu est la dualité et ses germes. Tout ce qu'il pense et perçoit constitue sa méditation *(dhyāna)* ininterrompue, car il voit les choses telles qu'elles sont, prises en leur source, l'Énergie divine. Les choses se déploient pour lui comme le jeu de l'imagination créatrice du Seigneur et non plus comme un ensemble de concepts qui susciteraient la différenciation interne et externe que, précisément, il vient d'offrir dans le feu de la Conscience.

Sa prière ou récitation *(japa)* exempte de tout accent personnel n'est qu'une compréhension intuitive qui s'achève par la fusion dans le Soi absolu. Au cours du rite le *yogin* se sert d'un rosaire en récitant un *mantra* ou formule, à mesure qu'il égrène les grains. Mais le rosaire n'est plus désormais que la conscience qu'il a enfilée sur l'énergie du souffle. A chacune de ses respirations le *yogin* récite un *mantra* en imaginant qu'il fait tourner l'univers en une série de créations et de destructions. Comme l'univers repose dans l'énergie du souffle *(prāṇaśakti*, la force vitale) c'est à chaque souffle du *yogin* que l'énergie suprême assume l'aspect de souffle et qu'elle prête son efficace à sa prière. Cette prière n'est donc que la respiration même du *bhairava ;* elle est comme cette dernière sans artifice, ininterrompue et parfaitement spontanée.

PARAMĀRTHASĀRA

Paraṃ parasthaṃ gahanād anādim ekaṃ niviṣṭam bahudhā guhāsu /
sarvālayaṃ sarvacarācarasthaṃ tvām eva śambhuṃ śaraṇaṃ prapadye // 1
Garbhādhivāsapūrvakamaraṇāntakaduḥkhacakravibhrāntaḥ /
ādhāraṃ bhagavantaṃ śiṣyaḥ papraccha paramārtham // 2
Ādhārakārikābhiḥ taṃ gurur abhibhāṣati sma tatsāram /
kathayatyabhinavaguptaḥ śivaśāsanadṛṣṭiyogena // 3
Nijaśaktivaibhavabharād aṇḍacatuṣṭayamidaṃ vibhāgena /
śaktirmāyā prakṛtiḥ pṛthvī ceti prabhāvitaṃ prabhuṇā // 4
Tatrāntar viśvamidaṃ vicitratanukaraṇabhuvanasaṃtānam /
bhoktā ca tatra dehī śiva eva gṛhītapaśubhāvaḥ // 5
Nānāvidhavarṇānāṃ rūpaṃ dhatte yathāmalaḥ sphaṭikaḥ /
suramānuṣapaśupādaparūpatvaṃ tadvadīśo' pi // 6
Gacchati gacchati jala iva himakarabimbaṃ sthite sthitiṃ yāti /
tanukaraṇabhuvanavarge tathāyamātmā maheśānaḥ // 7
Rāhur adṛśyo' pi yathā śaśibimbasthaḥ prakāśate tadvat /
sarvagato' pyayam ātmā viṣayāśrayaṇena dhīmukure // 8
Ādarśe malarahite yadvad vadanaṃ vibhāti tadvad ayam /
śivaśaktipātavimale dhītattve bhāti bhārūpaḥ // 9
Bhārūpaṃ paripūrṇaṃ svātmani viśrāntito mahānandam /
icchāsaṃvitkaraṇair nirbharitam anantaśaktiparipūrṇam // 10
Sarvavikalpavihīnaṃ śuddhaṃ śāntaṃ layodayavihīnam /
yat paratattvaṃ tasmin vibhāti ṣattriṃśadātma jagat // 11
Darpaṇabimbe yadvan nagaragrāmādi citram avibhāgi /
bhāti vibhāgenaiva ca parasparaṃ darpaṇādapi ca // 12
Vimalatamaparamabhairavabodhāt tadvad vibhāgaśūnyamapi /
anyonyaṃ ca tato' pi ca vibhaktamābhāti jagad etat // 13
Śivaśaktisadāśivatām īśvaravidyāmayīṃ ca tattvadaśām /
śaktīnāṃ pañcānāṃ vibhaktabhāvena bhāsayati // 14
Paramaṃ yat svātantryaṃ durghaṭasaṃpādanaṃ maheśasya /
devī māyāśaktiḥ svātmāvaraṇaṃ śivasyaitat // 15
Māyāparigrahavaśād bodho malinaḥ pumān paśur bhavati /

kālakalāniyatibalād rāgāvidyāvaśena saṃbaddhaḥ // 16
Adhunaiva kiṃcid evedam eva sarvātmanaiva jānāmi /
māyāsahitaṃ kañcukaṣaṭkamaṇor antaraṅgam idamuktam // 17
Kambukamiva taṇḍulakaṇaviniviṣṭaṃ bhinnamapyabhidā /
bhajate tattu viśuddhiṃ śivamārgaunmukhyayogena // 18
Sukhaduḥkhamohamātraṃ niścayasaṃkalpanābhimānācca /
prakṛtir athāntaḥkaraṇaṃ buddhimano'haṃkṛti kramaśaḥ // 19
Śrotraṃ tvagakṣirasanā ghrāṇaṃ buddhīndriyāṇi śabdādau /
vākpāṇipādapāyūpasthaṃ karmendriyāṇi punaḥ // 20
Eṣāṃ grāhyo viṣayaḥ sūkṣmaḥ pravibhāgavarjito yaḥ syāt /
tanmātrapañcakaṃ tat śabdaḥ sparśo maho raso gandhaḥ // 21
Etatsaṃsargavaśāt sthūlo viṣayas tu bhūtapañcakatām /
abhyeti nabhaḥ pavanas tejaḥ salilaṃ ca pṛthvī ca // 22
Tuṣa iva taṇḍulakaṇikām āvṛṇute prakṛtipūrvakaḥ sargaḥ /
pṛthvīparyanto'yaṃ caitanyaṃ dehabhāvena // 23
Paramāvaraṇaṃ mala iha sūkṣmaṃ māyādi kañcukaṃ sthūlam /
bāhyaṃ vigraharūpaṃ kośatrayaveṣṭito hyātmā // 24
Ajñānatimirayogād ekam api svaṃ svabhāvam ātmānam /
grāhyagrāhakanānāvaicitryeṇāvabudhyeta // 25
Rasaphāṇitaśarkarikāguḍakhaṇḍādyā yathekṣurasa eva /
Tadvad avasthābhedāḥ sarve paramātmanaḥ śambhoḥ // 26
Vijñānāntaryāmiprāṇavirāḍdehajātipiṇḍāntāḥ /
vyavahāramātrametat paramārthena tu na santyeva // 27
Rajjvāṃ nāsti bhujaṅgas trāsaṃ kurute ca mṛtyuparyantam /
bhrānter mahatī śaktirna vivektuṃ śakyate nāma // 28
Tadvad dharmādharmasvarnirayotpattimaraṇasukhaduḥkhaṃ /
varṇāśramādi cātmanyasad api vibhramabalād bhavati // 29
Etat tad andhakāraṃ yad bhāveṣu prakāśamānatayā /
ātmānatirikteṣvapi bhavatyanātmābhimāno' yam // 30
Timirādapi timiramidaṃ gaṇḍasyopari mahānayaṃ sphoṭaḥ /
yad anātmanyapi dehaprāṇādāvātmamānitvam // 31
Dehaprāṇavimarśanadhījñānanabhaḥprapañcayogena /
ātmānaṃ veṣṭayate citraṃ jālena jālakāra iva // 32
Svajñānavibhavabhāsanayogenodveṣṭayennijātmānam /
iti bandhamokṣacitrāṃ krīḍāṃ pratanoti paramaśivaḥ // 33
Sṛṣṭisthitisaṃhārā jāgratsvapnau suṣuptam iti tasmin /
bhānti turīye dhāmani tathāpi tairnāvṛtaṃ bhāti // 34
Jāgradviśvaṃ bhedāt svapnas tejaḥ prakāśamāhātmyāt /
prājñaḥ suptāvasthā jñānaghanatvāt tataḥ paraṃ turyam // 35
Jaladharadhūmarajobhir malinīkriyate yathā na gaganatalam /
tadvan māyāvikṛtibhir aparāmṛṣṭaḥ paraḥ puruṣaḥ // 36
Ekasmin ghaṭagagane rajasā vyāpte bhavanti nānyāni /

malināni tadvadete jīvāḥ sukhaduḥkhabhedajuṣaḥ // 37
Śānte śānta ivāyaṃ hṛṣṭe hṛṣṭo vimohavati mūḍhaḥ /
tattvagaṇe sati bhagavān na punaḥ paramārthataḥ sa tathā // 38
Yad anātmanyapi tadrūpāvabhāsanaṃ tat purā nirākṛtya /
ātmany anātmarūpāṃ bhrāntiṃ vidalayati paramātmā // 39
Itthaṃ vibhramayugalakasamūlavicchedane kṛtārthasya /
kartavyāntarakalanā na jātu parayogino bhavati // 40
Pṛthivī prakṛtir māyā tritayam idaṃ vedyarūpatāpatitam /
advaitabhāvanabalād bhavati hi sanmātrapariśeṣam // 41
Raśanākuṇḍalakaṭakaṃ bhedatyāgena dṛśyate yathā hema /
tadvadbhedatyāge sanmātraṃ sarvam ābhāti // 42
Tadbrahma paraṃ śuddhaṃ śāntaṃ abhedātmakaṃ samaṃ sakalam /
amṛtaṃ satyaṃ śaktau viśrāmyati bhāsvarūpāyām // 43
Iṣyata iti vedyata iti saṃpādyata iti ca bhāsvarūpeṇa /
aparāmṛṣṭaṃ yadapi tu nabhaḥprasūnatvam abhyeti // 44
Śaktitriśūlaparigamayogena samastamapi parameśe /
śivanāmani paramārthe visṛjyate devadevena // 45
Punarapi ca pañcaśaktiprasaraṇakrameṇa bahirapi tat /
aṇḍatrayaṃ vicitraṃ sṛṣṭaṃ bahirātmalābhena // 46
Iti śakticakrayantraṃ krīḍāyogena vāhayan devaḥ /
ahameva śuddharūpaḥ śaktimahācakranāyakapadasthaḥ // 47
Mayyeva bhāti viśvaṃ darpaṇa iva nirmale ghaṭādīni /
mattaḥ prasarati sarvaṃ svapnavicitratvamiva suptāt // 48
Aham eva viśvarūpaḥ karacaraṇādisvabhāva iva dehaḥ /
sarvasmin aham eva sphurāmi bhāveṣu bhāsvarūpam iva // 49
Draṣṭā śrotā ghrātā dehendriyavarjito' py akartāpi /
siddhāntāgamatarkāṃścitrānahameva racayāmi // 50
Itthaṃ dvaitavikalpe galite pravilaṅghya mohinīṃ māyām /
salile salilaṃ kṣīre kṣīramiva brahmaṇi layī syāt // 51
Itthaṃ tattvasamūhe bhāvanayā śivamayatattvamabhiyāte /
kaḥ śokaḥ ko mohaḥ sarvaṃ brahmāvalokayataḥ // 52
Karmaphalaṃ śubhamaśubhaṃ mithyājñānena saṃgamādeva /
viṣamo hi saṅgadoṣas taskarayogo' pyataskarasyeva // 53
Lokavyavahārakṛtāṃ ya ihāvidyām upāsate mūḍhāḥ /
te yānti janmamṛtyū dharmādharmārgalābaddhāḥ // 54
Ajñānakālanicitaṃ dharmādharmātmakaṃ tu karmāpi /
cirasaṃcitamiva tūlaṃ naśyati vijñānadīptivaśāt // 55
Jñānaprāptau kṛtam api na phalāya tato' sya janma katham /
gatajanmabandhayogo bhāti śivārkaḥ svadīdhitibhiḥ // 56
Tuṣakambukakiṃśārukamuktaṃ bījaṃ yathāṅkuraṃ kurute /
naiva tathāṇavamāyākarmavimukto bhavāṅkuraṃ hyātmā // 57
Ātmajño na kutaścana bibheti sarvaṃ hi tasya nijarūpam /
naiva ca śocati yasmāt paramārthe nāśitā nāsti // 58
Atigūḍhahṛdayagañjaprarūḍhaparamārtharatnasaṃcayataḥ /

ahameveti maheśvarabhāve kā durgatiḥ kasya // 59
Mokṣasya naiva kiṃcid dhāmāsti na cāpi gamanamanyatra /
ajñānagranthibhidā svaśaktyabhivyaktatā mokṣaḥ // 60
Bhinnājñānagranthir gatasaṃdehaḥ parākṛtabhrāntiḥ /
prakṣīṇapuṇyapāpo vigrahayoge' pyasau muktaḥ // 61
Agnyabhidagdhaṃ bījaṃ yathā prarohāsamarthatāmeti /
jñānāgnidagdhamevaṃ karma na janmapradaṃ bhavati // 62
Parimitabuddhitvena hi karmocitabhāvidehabhāvanayā /
saṃkucitā citiretaddehadhvaṃse tathā bhavati // 63
Yadi punar amalaṃ bodhaṃ sarvasamuttīrṇaboddhṛkartṛmayam /
vitatam anastamitoditabhārūpaṃ satyasaṃkalpam // 64
Dikkālakalanavikalaṃ dhruvam avyayam īśvaraṃ suparipūrṇam /
bahularaśaktivrātapralayodayaviracanaikakartāram // 65
Sṛṣṭyādividhisuvedhasamātmānaṃ śivamayaṃ vibudhyeta /
kathamiva saṃsārī syād vitatasya kutaḥ kva vā saraṇam // 66
Iti yuktibhirapi siddhaṃ yatkarma jñānino na saphalaṃ tat /
na mamedamapi tu tasyeti dārḍhyato nahi phalaṃ loke // 67
Itthaṃ sakalavikalpān pratibuddho bhāvanāsamīraṇataḥ /
ātmajyotiṣi dīpte juhvajjyotirmayo bhavati // 68
Aśnan yadvā tadvā saṃvīto yena kenacicchāntaḥ /
yatra kvacana nivāsī vimucyate sarvabhūtātmā // 69
Hayamedhaśatasahasrāṇyapi kurute brahmaghātalakṣāṇi /
paramārthavinna puṇyairna ca pāpaiḥ spṛśyate vimalaḥ // 70
Madaharṣakopamanmathaviṣādabhayalobhamohaparivarjī /
niḥstotravaṣaṭkāro jaḍa iva vicared avādamatiḥ // 71
Madaharṣaprabhṛtirayaṃ vargaḥ prabhavati vibhedasammohāt /
advaitātmavibodhas tena kathaṃ spṛśyatāṃ nāma // 72
Stutyaṃ vā hotavyaṃ nāsti vyatiriktamasya kiṃcana ca /
stotrādinā sa tuṣyenmuktas tan nirnamaskṛtivaṣaṭkaḥ // 73
Ṣaṭtriṃśattattvabhṛtaṃ vigraharacanāgavākṣaparipūrṇam /
nijamanyadatha śarīraṃ ghaṭādi vā tasya devagṛham // 74
Tatra ca paramātmamahābhairavaśivadevatāṃ svaśaktiyutām /
ātmāmarśanavimaladravyaiḥ paripūjayann āste // 75
Bahirantaraparikalpanabhedamahābījanicayam arpayataḥ /
tasyātidīptasaṃvijjvalane yatnād vinā bhavati homaḥ // 76
Dhyānam anastamitam punareṣa hi bhagavān vicitrarūpāṇi /
sṛjati tadeva dhyānaṃ saṃkalpālikhitasatyarūpatvam // 77
Bhuvanāvalīṃ samastāṃ tattvakramakalpanām athākṣagaṇam /
antarbodhe parivartayati yat so'sya japa uditaḥ // 78
Sarvaṃ samayā dṛṣṭyā yatpaśyati yacca saṃvidaṃ manute /
viśvaśmaśānaniratāṃ vigrahakhaṭvāṅgakalpanākalitām // 79
Viśvarasāsavapūrṇaṃ nijakaragaṃ vedyakhaṇḍakakapālam /
rasayati ca yattadetad vratamasya sudurlabhaṃ ca sulabhaṃ ca // 80
Iti janmanāśahīnaṃ paramārthamaheśvarākhyam upalabhya /

upalabdhṛtāprakāśāt kṛtakṛtyas tiṣṭhati yatheṣṭam // 81
Vyāpinam abhihitam ittham sarvātmānaṃ vidhūtanānātvam /
nirupamaparamānandaṃ yo vetti sa tanmayo bhavati // 82
Tīrthe śvapacagṛhe vā naṣṭasmṛtirapi parityajan deham /
jñānasamakālamuktaḥ kaivalyaṃ yāti hataśokaḥ // 83
Puṇyāya tīrthasevā nirayāya śvapacasadananidhanagatiḥ /
puṇyāpuṇyakalaṅkasparśābhāve tu kiṃ tena // 84
Tuṣakambukasupṛthakkṛtataṇḍulakaṇatuṣadalāntarakṣepaḥ /
taṇḍulakaṇasya kurute na punas tadrūpatādātmyam // 85
Tadvat kañcukapaṭalīpṛthakkṛtā saṃvidatra saṃskārāt /
tiṣṭhantyapi muktātmā tatsparśavivarjitā bhavati // 86
Kuśalatamaśilpikalpitavimalībhāvaḥ samudgakopādheḥ /
malino'pi maṇirupādher vicchede svacchaparamārthaḥ // 87
Evaṃ sadguruśāsanavimalasthiti vedanaṃ tanūpādheḥ /
muktamapyupādhyantaraśūnyam ivābhāti śivarūpam // 88
Śāstrādiprāmāṇyād avicalitaśraddhayāpi tanmayatām /
prāptaḥ sa eva pūrvaṃ svargaṃ narakaṃ manuṣyatvam // 89
Antyaḥ kṣaṇastu tasmin puṇyāṃ pāpāṃ ca vā sthitiṃ puṣyan /
mūḍhānāṃ sahakārībhāvaṃ gacchati gatau tu na sā hetuḥ // 90
Ye'pi tadātmatvena viduḥ paśupakṣisarīsṛpādayaḥ svagatim /
te'pi purātanasaṃbodhasaṃskṛtās tāṃ gatiṃ yānti // 91
Svargamayo nirayamayas tadayaṃ dehāntarālagaḥ puruṣaḥ /
tadbhaṅge svaucityād dehāntarayogamabhyeti // 92
Evaṃ jñānāvasare svātmā sakṛdasya yādṛgavabhātaḥ /
tādṛśa eva tadāsau na dehapāte'nyathā bhavati // 93
Karaṇagaṇasaṃpramoṣaḥ smṛtināśaḥ śvāsakalilatā cchedaḥ /
marmasu rujāviśeṣāḥ śarīrasaṃskārajo bhogaḥ // 94
Sa kathaṃ vigrahayoge sati na bhavettena mohayoge' pi /
maraṇāvasare jñānī na cyavate svātmaparamārthāt // 95
Paramārthamārgamenaṃ jhaṭiti yadā gurumukhāt samabhyeti /
atitīvraśaktipātāt tadaiva nirvighnameva śivaḥ // 96
Sarvottīrṇaṃ rūpaṃ sopānapadakrameṇa saṃśrayataḥ /
paratattvarūḍhilābhe paryante śivamayībhāvaḥ // 97
Tasya tu paramārthamayīṃ dhārāmagatasya madhyaviśrānteḥ /
tatpadalābhotsukacetaso'pi maraṇaṃ kadācitsyāt // 98
Yogabhraṣṭaḥ śāstre kathito'sau citrabhogabhuvanapatiḥ /
viśrāntisthānavaśād bhūtvā janmāntare śivībhavati // 99
Paramārthamārgamenaṃ hyabhyasyāprāpya yogam api nāma /
suralokabhogabhāgī muditamanā modate suciram // 100
Viṣayeṣu sārvabhaumaḥ sarvajanaiḥ pūjyate yathā rājā /
bhuvaneṣu sarvadaivair yogabhraṣṭastathā pūjyaḥ // 101
Mahatā kālena punarmānuṣyaṃ prāpya yogamabhyasya /
prāpnoti divyam amṛtaṃ yasmād āvartate na punaḥ // 102
Tasmāt sanmārge'smin nirato yaḥ kaścideti sa śivatvam /

iti matvā paramārthe yathātathāpi prayatanīyam // 103
Idamabhinavaguptoditasaṃkṣepaṃ dhyāyataḥ paraṃ brahma /
acirādeva śivatvaṃ nijahṛdayāveśamabhyeti // 104
Āryāśatena tadidaṃ saṃkṣiptaṃ śāstrasāram atigūḍham /
abhinavaguptena mayā śivacaraṇasmaraṇadīptena // 105

PARAMĀRTHASĀRA

1. En Toi, le suprême, qui transcendes l'abîme[1], (Toi) sans commencement, l'unique, qui as pénétré de multiples manières au tréfonds, Toi qui reposes en toute chose, qui Te trouves en tout ce qui est mobile et immobile, en Toi, Śambhu[2], je prends refuge.

Commentaire.

Bien que le Seigneur suprême soit la Conscience absolue, Il pénètre librement aux lieux secrets que sont les cœurs de tous les êtres — qu'ils soient les maîtres du cosmos comme les *Rudra* ou les âmes ordinaires *(jīva)*. — Il y est plongé et y prend l'aspect de l'universel sujet conscient. C'est ce que précise la Spandakārikā (I. 3.) : « Il ne déserte jamais sa propre essence de sujet conscient » et II. 4 : « Le sujet de l'expérience affective demeure toujours et partout sous la modalité de l'objet expérimenté ».

Le Seigneur est liberté indivise, pure lumière affranchie de toute dualité et c'est avec Lui que l'auteur cherche une parfaite compénétration.

2. Errant dans le cycle des souffrances qui commence par le séjour dans une matrice et s'achève par la mort, un disciple pria le vénérable Ādhāra de lui révéler la vérité suprême.

3. Le Maître lui répondit, en vérité, par les Ādhārakārikā[3], dont

1. *Gahana*, la profondeur inaccessible, n'est autre que *māyā*, l'universelle illusion.

2. Śiva est appelé ici *śambhu*, béni.

3. Les Ādhārakārikā sont une œuvre de l'école Sāṃkhya. C'est donc un enseignement dualiste que, sous une forme concise et versifiée *(kārikā)*, le vénérable Ādhāra, nommé encore Śeṣa ou Ādiśeṣa, ' le serpent porteur du monde ', révéla à son disciple en lui enseignant la distinction entre la nature *(prakṛti)* et l'âme *(puruṣa)*, tandis qu'Abhinavagupta résume cette œuvre du point de vue *advaita* propre au Śivaïsme du Kaśmīr en s'élevant jusqu'à la conception de l'unité suprême.

Au cours de cette traduction nous comparerons les deux Paramārthasāra en ne

Abhinavagupta expose l'essentiel du point de vue de la doctrine śivaïte[1].

4. C'est par l'excès d'expansion[2] de son Énergie innée que ces quatre sphères[3] en leurs distinctions, à savoir : l'Énergie, l'illusion, la nature et la terre ont été engendrées par le Seigneur[4].

Commentaire.

L'abondance excessive de la libre efficacité de son Énergie native est ainsi décrite dans le Sarvamaṅgalāśāstra : « Deux réalitées sont mentionnées : l'Énergie et le détenteur de l'Énergie. L'Énergie est pour lui (le yogin) le monde entier, mais le détenteur de l'Énergie est le Seigneur suprême ».

5. Là, à l'intérieur (de ces sphères) réside cet univers, série de mondes, d'organes et de corps variés. C'est là où Śiva lui-même devient le patient doué d'un corps et revêt la condition d'âme individuelle.

Commentaire.

L'âme individuelle est pourvue d'un corps *(dehin)*. On la nomme *paśu*, être asservi, et *bhoktṛ*, sujet qui subit les expériences variées. L'âme finie et limitée n'est autre que Śiva, libre et indifférencié en son essence, qui a voilé sa véritable nature, cette masse indivise de conscience et de béatitude. Comme un acteur il entre spontanément en scène et assume les rôles de sujets conscients revêtus d'un corps *(dehapramātṛbhūmika)*, afin d'éprouver les joies et les souffrances qu'il se crée pour objets. Ainsi c'est Lui qui se révèle comme le sujet percevant dans le Soi de tous les êtres conscients.

6. De même que le pur cristal de roche assume l'apparence de couleurs variées, de même aussi le Seigneur assume l'aspect de dieux, d'hommes, de bêtes et de plantes[5].

signalant que les strophes qui présentent une similitude de sens ou de forme ; ce qui appartient en propre à Abhinavagupta s'en dégagera plus nettement.

1. La première strophe ne diffère que peu de la première strophe du P. S. de Bhagavad Ādiśeṣa, laquelle a Viṣṇu au lieu de Śambhu. La strophe 3 correspond à la strophe 8 de P. S.

2. *Vaibhava* signifie efficacité, puissance et gloire. L'Énergie comme un flot, emportée par son propre poids, se répand en manifestation cosmique.

3. *Aṇḍa* littéralement ' œuf ', car l'univers y est encore à l'état latent. Il s'agit des sphères cosmiques qui s'étagent du suprême Śiva jusqu'au globe terrestre. Voir l'Introd.

4. P. S. 10. Les sphères y sont engendrées par le dieu Brahman.

5. P. S. 16. Le premier vers ne comporte qu'une variante *varṇa/rūpa ;* au second le Seigneur assume les *upādhi* et *guṇa*, conditions contingentes et qualités substantielles de la nature.

Commentaire.

Comme le cristal revêt l'aspect des objets environnants, ainsi le Seigneur, bien qu'il soit unique, autonome et fait de conscience absolue, assume dans le pur miroir de son Moi les formes multiples des êtres individuels, dieux, hommes et autres qu'il a façonnés *(nirmita)* et qui ne sont pas en fait distincts de Lui. Dès qu'il a repris parfaitement conscience de soi[1], conscience qui est un ravissement intégral *(akhaṇḍa camatkāra)* les distinctions d'espace, de temps et de formes finies s'évanouissent et le Soi recouvre sa nature qui est pure spiritualité *(cinmūrti)*.

7. Comme le reflet de la lune se meut dans une eau mouvante et reste tranquille dans une eau tranquille, ainsi en est-il du Soi, le grand Seigneur, dans l'ensemble des mondes, des organes et des corps[2].

Commentaire.

Bien que la lune demeure en réalité immobile, elle semble se mouvoir lorsqu'elle se reflète dans une eau agitée ; ainsi le Soi qui est le Seigneur autonome apparaît comme actif sous forme de perception limitée chez tous les sujets conscients, mais il demeure identique à lui-même au cours des expériences les plus diverses, Lui, la Conscience universelle et immuable. Comme le déclare la Bhagavad Gītā (II. 20) : « Il ne naît ni ne meurt jamais ; n'ayant jamais été et n'allant être encore. Non-né, éternel, continuel, antique. Il ne meurt pas alors que meurt le corps ».

8. Bien qu'il soit invisible, Rāhu[3] apparaît lorsqu'il se tient sur le disque de la lune. De même ce Soi, bien qu'universellement présent, se montre dans le miroir de la pensée lorsqu'il prend pour assises les objets sensoriels[4].

Commentaire.

Ce n'est qu'au moment de l'éclipse, alors qu'il apparaît sur la lune, que Rāhu est visible et pourtant il se meut en tous lieux. De même le Soi en dépit de son omniprésence ne se révèle qu'au moment où des sujets conscients doués de corps subtils conçoivent dans le miroir de leur

1. La prise de conscience de soi *(pratyavamarśa)* ou réaction de la conscience forme l'essence même de l'universel sujet conscient. C'est un acte libre qui porte sur l'expérience intime et émerveillée qu'on a de soi-même. *Camatkāra* (le cri de surprise) qui le glose ici exprime bien le rapt de l'âme. C'est la parole intérieure indépendante de toute connotation et de relation à l'objet.

2. P. S. 17. Le premier vers seul est le même.

3. Rāhu est un démon auquel les Indiens attribuent les éclipses.

4. P. S. 18. Strophe identique par le sens et par la forme à l'exception que le Soi se manifeste dans l'intellect *(buddhi)*.

intellect *(buddhi)* un objet sensoriel *(grāhya)*, tel le son. Le Soi se dit ' j'entends ', il a la notion de ' je ' et il se manifeste alors en eux sous l'aspect de sujet conscient limité *(grāhaka)*.

9. Tout comme un visage apparaît clairement dans un miroir sans tache, ainsi Lui (le Soi) resplendit de (toute) sa splendeur dans la catégorie de la pensée que purifie la chute de l'Énergie[1] de Śiva.

Commentaire.

Contrairement à un miroir terni qui défigure le visage qui s'y reflète, un miroir qui a été nettoyé donne de ce visage une image exacte. Quand le miroir de l'intellect est purifié par l'énergie de grâce qui fond sur lui en dissipant la triple impureté, le Soi se manifeste dans tout son éclat par ses qualités d'omniscience et de toute-puissance.

Mais à côté de ces êtres délivrés par une grâce intense alors qu'ils sont en vie, il en existe d'autres dont l'intellect est obscurci par l'énergie déformante et obscurcissante *(tirodhānaśakti)*[2] du Seigneur. Bien que la splendeur du Soi réside en eux, elle n'est plus visible. Ce sont les âmes esclaves *(paśu)* liées à la transmigration.

10-11. Resplendissant, parfait, (jouissant) d'une grande félicité du fait qu'il repose en son propre Soi, abondamment pourvu de volonté, de Conscience et d'instrument, plein d'énergies illimitées, affranchi de toute bipartition mentale, pur, paisible, exempt d'apparition et de disparition, c'est en Lui, la catégorie[3] suprême, qu'apparaît ce monde des trente-six (catégories).

Commentaire.

Le monde qui s'étend de la catégorie de la plénitude, Śiva, jusqu'à celle de la terre repose dans la catégorie suprême et se révèle comme identique à Śiva. S'il jouit d'une suréminente félicité, c'est parce que cette catégorie transcendante est la lumière consciente qui repose en elle-même dans le ravissement de la conscience de soi, l'intériorité indivise.

Les énergies sont la volonté, la connaissance et l'activité, cette dernière étant l'instrument de Śiva.

Soutenir que la réalité (ou premier principe) est douée d'énergies est

1. *Śaktipāta*, la descente de l'Énergie divine est aussi nommée l'Énergie de grâce *(anugrahaśakti)*. Voir dans l'Introd. l'importance accordée dans ce système à la Grâce. Le commentateur cite un passage de la Bhagavad gītā où il est dit que « ce n'est ni par les Veda, ni par l'ascèse *(tapas)* ni par le don ni par le sacrifice » qu'on obtient de voir le dieu. XI. 53.

2. *Tirodhānaśakti* est à l'origine de la différenciation cosmique. Voir l'Introd.

3. Le terme *tattva*, base principielle, demeure intraduisible. Voir l'Introd.

contraire à la doctrine des brahmavādin qui sont partisans d'un absolu inactif, le *brahman* qui est dénué de toute énergie[1].

Le principe ultime est pénétré d'énergies illimitées qui sont les noms et les formes des objets procédant des énergies du Verbe *(vāk)*. Mais si la conscience de la parfaite intériorité qui appartient au suprême sujet conscient est le Verbe, elle demeure pourtant libre de toute bi-partition ou polarisation conceptuelle *(vikalpa)*[2] qui différencierait les objets les uns des autres. En effet polarisation implique nécessairement dualité, car elle ne peut conférer la certitude logique à un objet qu'en excluant de lui tout ce qu'il n'est pas *(anyāpoha)* ; le vase ne peut être déterminé en tant que tel que par l'exclusion de tout ce qui n'est pas un vase. Quant au Verbe qui est pure conscience de Soi, rien ne s'y oppose; il n'y a donc rien qui puisse s'en différencier et, partant, pas de *vikalpa*. Ce suprême principe est paisible car, demeurant dans sa propre essence, il est libre de l'agitation propre à la bi-partition de sujet appréhendant et d'objet appréhendé.

12-13. Tout comme des villes et des villages variés qui se reflètent dans le disque d'un miroir sont dépourvus de distinctions, bien qu'ils semblent doués de distinctions mutuelles et séparés du miroir également, de même, procédant de l'Intelligence[3] absolument immaculée du suprême Bhairava[4], cet univers tout en étant lui aussi dénué de toute distinction apparaît comme fait de parties mutuellement distinctes et distinct également de cette (Intelligence).

1. Ce *brahman* de l'école de Śaṅkara est conçu comme exempt d'énergie consciente *(citśakti)*. Il est *prakāśa* sans *vimarśa*. Aux yeux des écrivains Śivaïtes du Kaśmīr il fait figure de principe inconscient.

2. Cette activité polarisante *(vikalpakriyā)* qui est à la source de tout concept n'appréhende son objet qu'en se scindant en un couple dont l'un des termes exclut l'autre. Elle est due à l'énergie du Seigneur dont le but primordial est de faire obstacle au repos en soi-même. Voir I. P. v. II, p. 262, kārikā 10.

3. *Bodha* est l'équivalent de *saṃvid* et de *caitanya*, la conscience. Nous traduisons par intelligence faute d'un terme approprié. C'est l'Intelligence dans son exercice intuitif entièrement étranger au discours. Abhinavagupta précise que *jñāna*, la Connaissance, consiste en un juste équilibre de *bodha*, la conscience, et de *kartṛtā*, la libre activité. Il s'ensuit qu'en *bodha* l'accent porte sur l'omniscience du Seigneur. D'autre part, il donne de *bodha* la définition suivante : « C'est la lumière de la Conscience suprême dont l'essence est la prise de conscience de soi *(parāmarśa)*. Elle forme la réalité de tous les objets lorsqu'ils sont appréhendés en leur objectivité et universalité ». I. P. v. II, p. 229, l. 14 k. 12.

4. *Bhairava* l'effroyable est l'aspect de Śiva qui disperse toute conscience fragmentée. C'est la conscience qui a consumé toutes les différenciations phénoménales. « Comme les vagues surgissent de l'eau, les rayons du soleil, ces ondes de l'univers, se sont différenciés à partir de moi, le *bhairava* ». Il semble qu'Abhinavagupta se soit remémoré cette strophe du Vijñānabhairava (110) en écrivant ce vers.

Commentaire.

L'univers, comme des reflets de maisons, ville, etc., perçues dans un miroir sans souillure, est en son essence dépourvu de toute différenciation, il n'est pas soumis aux distinctions temporelles et spatiales et il n'est pas différent non plus de la Lumière *(prakāśa)* qui le révèle. Pourtant il se déploie en une multiplicité différenciée de sujets et d'objets et il paraît émerger de l'Intelligence qui le transcende *(samuttīrṇa)* à la manière du miroir qui transcende ses reflets. Cette Lumière consciente dans laquelle se réflètent les modalités de l'univers est au-delà de ces dernières et se manifeste comme l'universel Subject conscient *(anubhavitṛ)*.

14. Il manifeste les catégories : Śiva, Énergie, éternel Śiva, et celles du Seigneur et du pur Savoir, en se servant des caractères propres aux cinq énergies[1].

Commentaire.

Les cinq énergies de Parameśvara, le Seigneur suprême, sont la Conscience, la félicité, la volonté, la connaissance et l'activité qui se manifestent respectivement dans les cinq pures catégories qui suivent : la plus haute, Śiva, puis l'Énergie, l'éternel *śiva*, *Īśvara* et le pur savoir.

15. La déesse '*Māyā śakti*' l'Énergie de l'illusion, est l'autonomie suprême du grand Seigneur. Elle réalise des choses extrêmement difficiles. Elle est le voile qui recouvre le Soi de Śiva.

Commentaire.

Māyā, l'universel égarement *(viśvamoha)*, est nommée déesse, car elle est intimement unie au dieu (*deva* de *div-* celui qui joue) et n'en est pas en quelque sorte distincte ainsi que l'admettent les partisans du *brahman*. C'est *māyā*, l'illusion, dont l'autonomie consiste à exécuter des choses difficiles en créant un monde de sujets et d'objets *(pramātṛ-prameya)*. C'est elle, la triple impureté, qui voile la nature véritable de Śiva lorsqu'il accède de son plein gré à la condition d'âme limitée.

16. Dès que sous l'emprise de l'illusion l'Intelligence est souillée, elle devient une âme individuelle *(pumān)*, un être asservi. Elle est liée par le temps, la détermination, la restriction et au moyen du désir et du savoir (limité).

Commentaire.

Dès qu'elle revendique l'illusion et que ses qualités d'omniscience et de toute-puissance sont voilées, l'Intelligence, en dépit de ces qualités

1. Sur ces diverses catégories voir l'Introd.

mêmes, assume alors cette impureté atomique congénitale qui n'est autre que la non-intuition *(akhyāti)* de sa nature authentique.

De même que l'espace enclos dans un vase est limité lorsqu'il est séparé de l'universel espace, de même l'Intelligence, étant scindée de la Conscience absolue *(cit)*, on la nomme alors *pumān*, le mâle, la personne, c'est une âme finie et asservie *(paśu)*, assujettie aux liens *(pāśa)*.

17. « Ceci maintenant est quelque chose que je connais intégralement ». Associé à l'illusion, ' ceci ' constitue les six cuirasses et est nommé partie intérieure de (l'âme) atomique.

Commentaire.

Lorsque, malgré sa liberté foncière, l'Intelligence devient atomique *(aṇu)* et revêt l'aspect d'une âme individuelle, ses énergies de connaissance et d'activité se contractent en un savoir limité *(vidyā)* et en une activité déterminatrice *(kalā)*.

Les cinq catégories (que sont le temps, l'activité limitée, la restriction causale, le savoir partiel et le désir) unies à l'illusion forment les six cuirasses.

(Analysant la phrase ' ceci maintenant est quelque chose que je connais intégralement ' le commentateur précise) : l'expression ' maintenant je connais ' implique une connaissance entachée de temporalité, et cette limitation dans l'accomplissement des modalités (de l'être) est ce qui explique le temps *(kāla)* de l'âme. Ce ' quelque chose ' qui fait de l'objet une amphore et non une étoffe, cette limitation de sa puissance qui constitue la finitude ou l'atomicité de l'âme, est la catégorie de l'activité déterminatrice *(kalā)*.

Le terme ' ceci ' présuppose un effet invariable surgissant d'une cause invariable comme la fumée du feu, car le Soi est conditionné nécessairement par le mérite et le démérite des œuvres qu'il a accomplies de son plein gré. C'est là la catégorie de la restriction causale *(niyati)*.

« Intégralement » donne l'impression que tout devrait m'appartenir ainsi que le désir d'une longue vie, en un mot le manque de plénitude, ce qui constitue en propre la catégorie du désir *(rāga)*. ' Je connais ' je sais quelque chose — comme le savoir qui s'applique à un objet tout proche —, exprime la catégorie du savoir limité *(vidyā)*.

La partie intérieure est la portion intime, innée de l'âme ; c'est la plus intérieure des enveloppes qui recouvrent Śiva.

18. La balle fixée au grain de riz (semble) inséparable de lui bien (qu'en réalité) elle en soit distincte. Mais cela est parfaitement purifié lorsqu'on se tourne ardemment[1] vers la voie de Śiva.

1. *Aunmukhya* est un terme intraduisible. ' Lever la tête vers ', c'est se tourner ardemment vers quelque chose, ce qui implique ici une intériorité parfaite, tout l'être

Commentaire.

Les cuirasses de l'illusion qui forment la portion intime de l'âme finie semblent en faire intégralement partie, et pourtant elles sont distinctes de la Conscience absolue qu'elles voilent tout comme la balle par rapport au grain qu'elle recouvre.

Ces cuirasses ne sont éliminées que si l'on se tourne intensément vers la voie de Śiva, par l'absorption en une intuition mystique *(nibhālana)* constante. Le cœur étant parfaitement purifié par la grâce du Seigneur, on reprend conscience *(pratyavamarśa)* de la gloire de sa propre essence, ce déploiement de son énergie innée, et on jouit de la Connaissance de l'identité au Seigneur : « Je suis, se dit-on, la félicité et la Conscience en leur unité insécable ; cet univers qui est la manifestation de mes propres énergies m'appartient ». Sous l'effet de cette intuition l'enveloppement par les cuirasses disparaît complètement.

19. Ainsi la nature consistant uniquement en plaisir, en souffrance et en égarement constitue l'organe interne fait de décision, de volition et de présomption[1] qui appartiennent dans l'ordre à l'intellect, au sens interne et à l'agent d'individuation[2].

Commentaire.

La Nature *(prakṛti)* qui procède directement de l'illusion est faite de trois *guṇa* qui sont facteur de plaisir, de douleur et de stupéfaction.

20. Les oreilles, la peau, les yeux, la langue, le nez sont les facultés de l'intellect relativement au son et autres objets des sens. D'autre part la parole, les mains, les pieds, les organes d'excrétion et de génération sont les facultés d'action.

21. Le domaine des sens, subtil et insécable, qu'ils doivent appréhender consiste en cinq éléments subtils : son, contact, lumière, saveur et odeur.

22. Puis de la combinaison de ces (éléments subtils) procèdent les objets des sens que sont les cinq éléments physiques : éther, air, feu, eau et terre.

étant tendu vers l'intérieur, vers la voie qui mène à Śiva, en une attente fervente que rien ne peut ébranler.

1. *Abhimāna* est ' infatuation personnelle ' en vertu de laquelle l'âme s'imagine être un moi distinct tandis qu'elle est Śiva, le Soi.

2. Pour ces termes techniques, *guṇa*, *antaḥkaraṇa*, voir l'Intr.

23. Comme le tégument *(tuṣa)* enveloppe le grain de riz, cette création qui commence par la nature et s'achève par la terre recouvre la Conscience de l'existence corporelle.

Commentaire.

Lorsque la Conscience *(caitanya)* n'est recouverte que par les cuirasses de l'illusion à la manière d'un grain de riz que recouvre la balle, nous avons des sujets conscients dépourvus de corps. Mais si cette Conscience est recouverte en surplus par le corps comme le grain par le tégument, nous aurons les hommes ordinaires pourvus d'un corps, techniquement nommés *sakala*.

24. L'écran supérieur est ici l'impureté congénitale. L'écran subtil est la cuirasse de l'illusion, etc. (Quant) à l'écran grossier, il est externe et prend l'aspect du corps ordinaire. C'est ainsi que le Soi est enveloppé de trois gaines.

Commentaire.

Ces trois gaines sont l'impureté congénitale ou atomique *(āṇavamala)* qui oblitère la Conscience ; elle consiste en la non intuition[1] de l'essence véritable du Soi. Cette impureté est l'écran intime et suprême qui ne permet pas de prendre conscience de soi. L'impureté d'illusion *(māyīya-mala)* est subtile ; elle s'étend de l'illusion à la connaissance limitée, la dernière des six cuirasses. Elle est à la source de la différenciation illusoire.

L'impureté d'action *(kārmamala)* consiste en un corps en vertu duquel l'âme subit les conséquences de ses actes méritoires ou déméritoires.

25. En raison des troubles[2] de l'ignorance il se conçoit en une multiplicité variée de sujets et d'objets, alors qu'il est unique et identique à soi.

Commentaire.

De même que l'homme, atteint d'un certain trouble de la vue, perçoit un dédoublement des objets, deux lunes par exemple, ainsi le Soi contaminé par l'ignorance dichotomise tout ce qui existe. Il s'imagine à tort

1. *Akhyāti* est l'absence de discrimination quant à l'identité véritable. Les Mīmānsaka et la plupart des Bouddhistes soutiennent, quant au problème de l'erreur, une théorie de l'*akhyāti* également, mais la théorie des logiciens bouddhistes est différente car il s'agit d'une non-discrimination de la différence ; on impute à tort l'identité à des choses dissemblables. Les logiciens Nyāya-Vaiśeṣika, les Mādhyamika et les Vedāntin sont partisans de *khyāti;* la connaissance portant sur une confusion chez les premiers, et sur l'inexprimable et l'irréel chez les deux autres écoles.

2. *Timira* est un trouble particulier de la vision qui dédouble les objets et entraîne une cécité partielle ou totale.

que l'univers est distinct de sa propre personne et il poursuit le fruit déterminé de ses actes.

26. Tout comme jus, sirop, sucre candi, mélasse, sucre en morceaux sont tous également le jus même de la canne à sucre, ainsi les divers états appartiennent tous à Śiva, le Soi suprême[1].

Commentaire.

Au cours des différentes conditions de l'âme individuelle — telles la veille, le rêve, le sommeil profond, — le Soi suprême, la conscience universelle ou le Seigneur, revêt l'apparence de sujets et d'objets de connaissance, bien qu'il n'y ait rien qui diffère de Lui, Śiva, le Bénéfique, l'Unique.

C'est ce que chante la Bhagavad Gītā (XVIII. 20) : « Si dans tous les êtres on reconnaît une essence unique, impérissable, indivisée dans les divisés, voilà, sache-le, la science de *sattva* ».

27. Connaissance, directeur interne, souffle, corps cosmique *(virāṭ)*, corps ordinaire, genre, individu ; ce ne sont là que pures expériences courantes, qui du point de vue transcendant n'existent pas vraiment[2].

Commentaire.

Les Vijñānavādin conçoivent l'existence suprême sous forme d'une conscience absolue *(kevala)*, sans contingence et affranchie des noms et des formes. Sous l'influence d'imprégnations[3] sans origine, la conscience prend l'aspect d'une multiplicité de connaissances.

Les Brahmavādin (Vedāntin) affirment que le principe immanent n'est autre que le suprême *brahman*, qu'une ignorance, à laquelle on ne peut assigner d'origine, fait paraître différencié.

Les Brahmavādin qui sont partisans du souffle *(prāṇa)* font de l'être suprême le Son en soi doué de conscience[4] puisque l'univers à l'image du souffle s'exprime en parole sacrée.

Pour certains la réalité même de *brahman* est le corps cosmique, *virāṭ*, qu'un hymne védique au *puruṣa* chante ainsi : « Hommage à l'Ame du

1. P. S. 26. Même exemple. Le second vers ne comporte qu'une variante de forme ; *śambhu* étant naturellement absent.

2. P. S. 27. Premier vers identique ; le second a un sens analogue avec pure variante de forme.

3. *Vāsanā*, germe et résidu des actes *(karman)* qui engendrent la vie phénoménale.

4. *śabdabrahman savimarśa*. Le Son doué de conscience de soi. Théorie de certains grammairiens comme Bhartṛhari. Cette théorie se rapproche de celle des philosophes du Trika, tandis que la doctrine des Vedāntin précédents faisait du *brahman* un pur *prakāśa*, lumière consciente dénuée de *vimarśa*, prise de conscience de soi.

monde dont le feu est la bouche, le ciel la tête, l'air le nombril, la terre les pieds, etc. ».

Pour les uns le genre qui supporte toutes les qualités est seul réel ; pour les autres ne sont réels que les seuls individus.

Toutes ces définitions de l'Être suprême ne sont que vérités relatives *(saṃvṛtisatya)*, pures conventions d'ordre pratique. Du point de vue de la Réalité ultime la lumière suprême *(paramaprakāśa)* est unique, c'est la Conscience universelle et autonome, le Seigneur.

28. Il n'y a pas de serpent dans la corde et (pourtant) il provoque une terreur qui va jusqu'à la mort. En vérité la grande Énergie de l'erreur ne peut être percée à jour[1].

Commentaire.

L'erreur d'un homme qui prend une corde pour un serpent peut provoquer par la terreur qu'elle engendre la mort de cet homme. La grande énergie de l'erreur ne peut être discriminée. C'est une absence de l'intuition de la plénitude *(pūrṇatva)* qui s'avère donc comme le facteur *(hetu)* de la finitude.

29. Ainsi bien, mal, ciel, enfer, naissance, mort, plaisir, souffrance, caste, stade de vie, etc., bien que (ces états) n'existent pas dans le Soi, ils y apparaissent en vertu de la puissance de l'erreur.

30. L'aveuglement c'est de s'imaginer à tort qu'il n'y a pas de Soi dans des modalités qui pourtant ne sont pas distinctes du Soi puisque la Lumière consciente s'y révèle[2].

Commentaire.

L'aveuglement ou l'erreur porte sur l'absence d'intuition de la plénitude. Les modes ou manières d'être sont les sujets et les objets de connaissance qui forment l'univers et qui ne sont pas par essence différents du Soi qui n'est autre que la Conscience, parce que la lumière de la Conscience s'y manifeste. Pourtant on les conçoit comme distincts du Soi. C'est le Soi autonome et lumineux qui se manifeste en réalité à travers ces modalités en des concepts subjectifs et objectifs. Seule la différenciation en sujets et en objets est irréelle, tandis que la manifestation du Soi qui est conscience est réelle.

1. P. S. 28 donne le même exemple du serpent.

2. P. S. 29. Premier vers identique de sens, le second a « les sots ne perçoivent pas Vāsudeva, le Soi de toute chose ».

31. Ce sont des troubles de la vision jaillis de troubles de vision, c'est une pustule naissant sur une tumeur ; c'est une grande calamité lorsqu'on s'imagine un Soi dans ce qui n'est pourtant pas un Soi, tels le corps, le souffle, etc.

Commentaire.

A l'erreur précédente qui conçoit erronément comme distinctes du Soi des modalités qui lui sont identiques, s'ajoute (maintenant) une erreur plus grave encore qui, prenant un objet inanimé, le corps ou le souffle par exemple, le considère comme le Soi unique en forgeant les conceptions suivantes : ' je suis maigre, je suis gros, je suis heureux ' alors qu'en réalité le corps seul est maigre ou affamé et non le sujet conscient.

32. Il est extraordinaire de voir que, semblable à l'araignée qui s'enroule de sa toile, Il s'enveloppe lui-même en s'unissant à la connaissance déterminée du corps, et du souffle, à la science de l'intellect, à l'expansion de l'éther[1].

Commentaire.

En dépit de son omniprésence *(vyāpaka)* la Conscience universelle s'enroule dans les entraves des idéations dichotomisantes qui procèdent du moi. Leurrés par cet enveloppement, certains identifient le Soi au corps, d'autres au souffle vital, d'autres encore au corps subtil qui appréhende le plaisir et la douleur. Certains l'identifient au vide *(śūnya)* sous ses aspects divers d'absence de corps, de souffle, de concepts et de pensée, ou enfin à ce qui demeure après que le monde a été anéanti. C'est ce qu'on désigne ici par ' expansion de l'éther '.

33. En se concentrant sur la Révélation de la majesté propre à la Connaissance du Soi Il dévoile le Soi inné. Ainsi le suprême Śiva déploie son jeu prodigieux (consistant) en servitude et en délivrance[2].

Commentaire.

La majesté ou souveraineté est la richesse de la liberté, l'extase de la plus haute ipséité dans la Conscience absolue. L'âme est illuminée et se dit ' tout cet univers est ma propre gloire '. Ayant compris grâce à une pratique constante que l'univers repose en lui-même, le Soi se dénude des considérations erronées, comme le corps, le souffle, le corps subtil et le vide, auxquelles il s'identifiait illusoirement. Puis, lorsque fulgure l'intui-

1. P. S. 30. Même exemple de l'araignée, mais c'est Vāsudeva qui enveloppe le Soi par les différenciations infinies de souffle, etc.

2. P. S. 30, fait une brève allusion au jeu de Vāsudeva.

tion de sa nature authentique qui lui fait dire : « je suis pure conscience et liberté radicale », le Seigneur le délivre des fausses considérations qui le rendaient esclave.

Comment le Seigneur suprême se lie-t-il et se délivre-t-il ? Śiva, masse indivise de félicité et de spiritualité absolues exerce son jeu, c'est-à-dire cache sa propre essence en se fragmentant en sujets conscients et en assignant à cette essence indivise l'asservissement du sujet percevant et de l'objet perçu.

C'est Lui également qui se libère spontanément de cet asservissement corporel et autres lorsqu'il a recouvré la Connaissance de soi-même. Pourtant, bien qu'errant de conditions en conditions dans la transmigration, le Soi n'aliène pas, ce faisant, sa propre essence, parce qu'il se répand en tous lieux comme Sujet percevant *(anubhavitṛ)*.

34. C'est en Lui, le quatrième état, qu'apparaissent création, conservation, destruction (du monde), veille, rêve, sommeil profond. Pourtant (ce quatrième) ne se révèle plus lorsqu'il est recouvert par ces (diverses conditions).

Commentaire.

Les états variés de création et autres reposent dans le Seigneur, qui est pure félicité ou dans le quatrième état, l'ipséité absolue. et ils y brillent. Le Quatrième se trouve tissé aux autres conditions de veille, de rêve et de sommeil profond. Selon les Śivasūtra III. 20 : « le Quatrième doit être versé comme de l'huile sur les (trois) autres ».

Mais ces états recouvrent le Soi, ils en cachent l'essence et l'empêchent de se manifester. Ils n'obnubilent pourtant pas sa nature absolue, qui partout se révèle comme transcendante *(samuttīrṇa)* sous l'aspect du sujet universel de perception. L'état de Śiva, le Quatrième, est éternellement parfait, quelles que soient les conditions recouvrantes.

35. La veille c'est '*viśva*', le tout illimité en raison de (sa) diversité. Le rêve c'est '*tejas*', la splendeur, par suite de la majesté de la lumière. Le sommeil profond est '*prājña*', sapience, parce qu'il est Connaissance massive. Les transcendant, il y a le Quatrième[1].

Commentaire.

L'état de veille est nommé '*viśva*', univers, en sa multiplicité ; c'est la

1. Nos sūtra 34 et 35 correspondent à la strophe 31 du P. S. que nous traduisons ainsi : « Le Quatrième état est recouvert par les éléments *(bhūta)* erronés : veille, rêve, sommeil qui sont nommés commencement, milieu et fin (à savoir création, conservation et destruction). Ce sont *viśva*, *taijasa* et *prājña* ». Sur les quatre états voir notre Introd. et le commentaire de Śaṅkara à la Māṇḍūkya Upaniṣad 9 à 12.

forme cosmique *(virāṭ)* du *brahman* et le *brahman* y paraît différencié sous l'aspect de sujets et d'objets variés extériorisés. 'Universelle', car la veille est commune à tous les hommes. Les Śivasūtra assimilent l'état de veille à la connaissance ordinaire: « *jñānaṃ jāgrat* » I. 8.

Le rêve est '*tejas*', lumière, l'aspect lumineux *(taijasa)* du *brahman*, parce qu'alors les organes des sens ne s'exercent pas sur des objets extérieurs. La connaissance est orientée vers l'intérieur et non plus vers l'extérieur comme elle l'était dans la veille. Dans le rêve, le Seigneur revêt la condition de sujets conscients multiples et par son autonomie lumineuse *(prakāśasvātantrya)* révèle à chaque sujet endormi un univers qui lui est propre, en morcelant son Soi en de nombreuses images, telles des maisons et autres.

Le sommeil profond est l'état du *brahman* appelé *prājña*, sapience. Il n'y demeure qu'un grand vide, un état de pures prédispositions *(saṃskāra)*, d'où surgira par la suite la conscience limitée d'un univers caractérisé par des conceptions objectives. Le sommeil sans rêve est tissé de lumière consciente *(prakāśa)*, c est une masse de Connaissance à l'image du Quatrième (état), mais ce dernier n'est pas obscurci par les prédispositions que déposa un univers qui s'est résorbé en sa cause puisqu'Il est pure Conscience. Il est dit dans la Spandakārikā I. 18 : « Le Seigneur omniscient se révèle dans les deux états (la veille et le rêve) comme doué de la suprême Énergie qui revêt l'aspect de connaissance et de connaissable ; mais dans ce qui est autre (que ces deux) (c'est-à-dire dans le sommeil profond et le Quatrième) Il se manifeste comme identique à la Conscience. »

Le Quatrième (état) du *brahman* est l'état suprême ; le Soi parfaitement affranchi de toute différenciation jouit d'une Connaissance et d'une félicité absolues dans lesquelles les trois états précédents sont entièrement absorbés.

36. De même que la surface du firmament n'est pas souillée par les nuages, la fumée et la poussière, ainsi l'Esprit suprême n'est pas affecté par les modifications de l'illusion[1].

37. Quand l'espace que contient un vase est rempli de poussière, le contenu des autres vases n'en est pas souillé. Il en va de même pour ces âmes individuelles soumises aux différenciations de plaisir et de souffrance[2].

1. P. S. 35, vers presque identique avec les variantes *rajas / udgīti* pour le premier vers et *māyāvikṛti / prakṛtivikāra* pour le second, où le suprême *puruṣa* n'est pas affecté par les modifications de la nature

2. P. S. 36. Sens identique, même exemple, variation de forme.

Commentaire.

Ces âmes *(jīva)* qui ne sont autres en réalité que la Conscience unique que recouvre l'énergie d'illusion du Seigneur, sont aussi différenciées en âmes multiples qui subissent des expériences variées sans s'affecter les unes les autres.

38. Le Seigneur est pour ainsi dire paisible quand les catégories en leur ensemble sont paisibles, excité quand elles sont excitées, Il est hébété quand elles sont hébétées. Mais du point de vue transcendant Il n'est pas ainsi[1].

Commentaire.

Les conditions variées des âmes individuelles qui dépendent des trois qualités *(sattva, rajas* et *tamas)* n'appartiennent pas au Seigneur suprême ; elles n'affectent que les cuirasses qui recouvrent l'Intelligence ou le Seigneur éternel.

39. Ayant d'abord rejeté l'impression du Soi dans ce qui n'est pourtant pas le SOI, le Soi suprême dissipe entièrement l'erreur qui appréhende ce qui n'est pas le soi dans le Soi.

Commentaire.

Le Soi suprême ayant supprimé en premier lieu les convictions ' je suis maigre, je suis gros ' par lesquelles il s'identifie à tort à ce qui n'est pas le Soi, en l'espèce, le corps inconscient et artificiel, au profit de la Conscience de la Subjectivité sans artifice *(akṛtrimāhantā)*. Il met ensuite un terme à l'erreur inverse qui trouve son expression en des phrases telles que : ' le Soi est différencié, il est limité '[2].

40. Ainsi quand ce couple d'illusion[3] a été arraché jusqu'aux racines, le suprême *yogin* a atteint son but, il n'a plus assurément l'obligation d'accomplir d'autres devoirs.

Commentaire.

Ces devoirs sont des pèlerinages, les prières, la méditation, l'initiation qui sont devenus superflus pour le parfait *yogin* qui a réalisé son but. La Bhagavad Gītā le dit : « Quand la raison t'aura fait traverser, toi qui es encore pétri d'erreurs, alors tu seras arrivé au détachement de ce qui est à entendre et de ce qui est révélé » II. 52.

1. P. S. 36. Sens identique, variante principale *tattvagaṇa / manas.*

2. Sur cette double erreur qui consiste à voir le Soi dans ce qui n'est pas le Soi et le non-soi dans le Soi, voir l'Introd.

3. *Vibhrama*, apparence, illusion qui s'accompagne d'égarement, d'instabilité et d'agitation mentale.

41. Car cette trinité : terre, nature, illusion qui accède à l'objectivité se réduit, grâce à l'efficace de la réalisation mystique, à l'être pur[1].

Commentaire.

L'être pur est la seule chose qui demeure quand se sont évanouies toutes les formes définies de l'existence, celles qui sont à l'échelle des sens (terre), les formes subtiles (nature) et les formes supérieures (illusion). C'est par la réalisation de la non-dualité qu'on prend conscience que tous les êtres se réduisent à un seul être, l'universel Śiva.

Le Kālikākrama déclare : « La connaissance se manifeste à l'intérieur et à l'extérieur sous des aspects variés. Tout ce que la connaissance n'appréhende pas est dépourvu d'existence. L'univers est donc essentiellement connaissance. En vérité aucun mode du devenir quel qu'il soit ne peut être appréhendé s'il ne fait l'objet d'une connaissance. C'est ainsi qu'est démontré que la connaissance forme l'essence (des choses) ».

42. Si abstraction est faite de leurs différences (en formes variées), ceinture, boucles d'oreille, bracelets sont perçus comme de l'or. De même l'univers tout entier[2] apparaît comme l'être pur quand on fait abstraction des différences phénoménales.

Commentaire.

C'est comme une pure existence, l'être en soi, que le cosmos apparaît au *yogin* qui est plongé dans la Lumière de la Conscience que n'affecte plus la bipartition mentale.

43. Cela est le *brahman*, suprême, pur, paisible, indifférencié, éternellement identique à lui-même, intégral, immortel, réel[3], qui se résorbe dans l'énergie dont l'essence est lumineuse.

Commentaire.

' Cela ', l'univers qui est le *brahman* ou la pure existence, se résorbe de la troisième condition, *(sadāśiva)* jusqu'à la seconde, à laquelle il s'identifie, à savoir l'Énergie suprême à une seule saveur qui est Lumière de la Conscience

Le *brahman* ou l'univers est *sat*, l'existant, c'est le germe de l'immortalité *(amṛtabīja)* qui représente les catégories qui s'étendent de la terre

1. *Sanmātra*. Quant à *bhāvanā* qu'à défaut d'un terme approprié nous traduisons par réalisation mystique, voir l'Introd.

2. De la terre à l'illusion, à savoir trente et une catégories.

3. *Satyam*, authentique et efficace ; dépourvu de l'erreur de la dualité, le *brahman* est la Réalité même.

à l'illusion. Il est formé des trois sphères *brahmāṇḍa*, *prakṛtyaṇḍa* et *māyāṇḍa*[1]. La lettre S le symbolise.

Il ne peut exister véritablement s'il ne s'élève aux énergies de volonté, de connaissance et d'activité qui, unifiées en l'Énergie, forment le trident que symbolise AU qui procède de la quatrième sphère, *śaktaṇḍa* ou sphère de l'énergie.

Le *brahman* différencié (S) se résorbe en l'Énergie (AU), accède à l'état de Śiva et est intérieurement et extérieurement créé dans la conscience de *Bhairava* et nous avons alors le *visarga* Ḥ que symbolisent deux points : C'est alors que le *mantra*, la formule mystique, est accompli : SAUḤ.

44. D'autre part ce que n'affecte pas son essence lumineuse, qu'on le nomme objet de désir, objet de connaissance ou objet d'activité, n'est qu'une fleur dans l'espace[2].

Commentaire.

Ne possède de véritable Réalité que l'Intelligence, l'essence lumineuse, cette lumière de la Conscience qui est pure manifestation de l'Énergie divine. Tout ce qui existe est plongé dans cette Intelligence qui se trouve unie aux trois énergies de désir, de connaissance et d'activité. Ce qu'elle n'affecte pas n'existe pas, telle une fleur qui s'épanouirait dans les cieux.

45. Le dieu des dieux se servant de la compréhension réalisatrice du trident de l'Énergie[3] projette la totalité cosmique elle-même dans le Seigneur suprême appelé Śiva, la Vérité absolue[4].

Commentaire.

Par une gradation de compénétrations ou d'ensevelissements *(samāveśa)* de plus en plus profonds, après qu'il a atteint l'Énergie, l'univers identifié au *brahman* différencié est maintenant plongé par le Dieu des dieux, Paramaśiva lui-même, en śiva, masse indifférenciée de Conscience et de félicité.

46. Et inversement aussi, lorsqu'on acquiert la connaissance du

1. Sur ces sphères, voir l'Introd.

2. La fleur dans l'espace est comme les cornes du lièvre, l'illustration de la chose purement imaginaire qui ne peut s'accomplir.

3. Le trident de l'énergie est l'union indissoluble des trois énergies divines : connaissance, volonté et activité.

4. Il s'agit ici d'une méditation du *yogin* qui fait suite à celle que décrit la strophe 43. En premier lieu le *yogin* considérant l'univers sous son aspect d'être par le plonge en l'énergie suprême. En second lieu, à la strophe 45, nous voyons Śiva qui fait passer l'univers de l'état d'énergie jusqu'à l'état plus élevé de Śiva, en mettant en œuvre la triple énergie. C'est ce que le *mantra sauḥ* expliqué ci-dessus a pour tâche de symboliser.

Soi dans le (monde) externe, cette merveilleuse triade de sphères se déploie vers l'extérieur grâce à l'émanation graduelle des cinq énergies[1].

Commentaire.

Les cinq énergies divines après s'être identifiées à Śiva procèdent à nouveau vers le monde objectif qu'elles déploient.

47. Et ainsi le dieu qui par son jeu met en mouvement cette machine cosmique[2], la roue de l'Énergie, est le Je, l'essence immaculée, situé à la place du conducteur de la grande roue de l'Énergie.

Commentaire.

Le Je est le ravissement de la subjectivité éminente, la pleine conscience de soi *(parāmarśa)*. C'est le dieu qui exerce son libre jeu en mettant en mouvement la roue de la création, de la conservation et de la destruction, dans laquelle opère l'ensemble infini des énergies qui émergent des cinq énergies principales. Il siège à la place du conducteur. Les cinq énergies ne sont réelles que si elles reposent *(viśrānti)* dans la Conscience.

48. C'est en moi que l'univers se révèle comme les vases et autres objets dans un miroir sans tache. De moi le Tout émane comme du sommeil la multiformité du rêve.

49. C'est moi qui ai pour forme l'univers comme un corps a des mains, des pieds, etc. C'est moi qui illumine[3] en toutes choses comme une lumière dans ses modes.

50. Même sans corps et sans organes je vois, j'entends, je sens. Bien que n'agissant pas c'est moi qui compose les diverses doctrines, traités religieux et textes de logique[4].

Commentaire.

Le Je qui est conscience de soi absolue revêt une forme universelle qui

1. Ces dernières strophes décrivent la double condition du *yogin* en extase qui jouit du Soi, non seulement lorsqu'il se retire en lui-même et plonge l'univers en Śiva, mais aussi quand, en un mouvement opposé, il dirige son regard vers l'extérieur et se trouve ainsi à l'état théopathique et apte à exercer des activités séculières et même divines, car il crée l'univers.

2. *Yantra*, car pour le *yogin* le corps et l'univers ne sont plus qu'un instrument qu'il utilise à son gré.

3. P. S. 62. La strophe entière est résumée dans le premier vers du 50.

4. La racine *sphur-* glosée par *spand-* désigne une source de lumière et de vibration, de sorte que Śiva se révèle en une splendeur lumineuse et vibrante.

appréhende des corps multiples et devient une variété de sujets et d'objets composant le cosmos. Il est le sujet de toute perception et se révèle dans l'univers comme une lumière éclaire des objets obscurs.

51. Quand les concepts de la dualité se sont évanouis et qu'il a surmonté l'illusion qui égare, il est plongé en *brahman* comme le lait est plongé dans le lait et l'eau dans l'eau[1].

Commentaire.

Celui qui a compris que le cosmos ne diffère nullement de l'universelle Conscience est enfin enseveli dans l'Unité suprême où toute conception de la différenciation est abolie.

52. Ainsi, grâce à la réalisation mystique il arrive à l'état d'identité à Śiva dans la totalité des catégories[2]. Quel chagrin, quelle aberration peut-il y avoir pour lui qui perçoit tout comme le *brahman*[3]?

Commentaire.

Le *yogin* dont les cuirasses ont disparu grâce à la réalisation mystique *(bhāvanā)* sait què tout ceci n'est que son unique conscience. Il a accédé à la non-dualité qui est l'état śivaïte en ce qui concerne organes et objets des sens. Cet univers avec sa totalité de catégories lui apparaît comme le *brahman* absolu. Il n'est plus soumis ni au chagrin ni à l'erreur.

53. Le résultat agréable ou désagréable de l'acte vient de l'attachement à la connaissance erronée, car fâcheux est le vice de l'attachement comme l'union d'un voleur à un homme qui ne serait pourtant pas un voleur[4].

Commentaire.

Les œuvres méritoires et celles qui ne le sont pas sont dues à des conceptions fallacieuses telles que « j'obtiendrai le bonheur en accomplissant le rite du sacrifice du cheval » ; ces conceptions prennent le Soi pour ce qu'il n'est pas et inversement elles prennent le non-soi pour le Soi.

1. P. S. 58. Seul l'exemple est identique.

2. La méditation du *yogin* est d'abord un exercice sur chaque catégorie en allant des inférieures aux supérieures jusqu'à ce qu'il plonge en Śiva l'ensemble des catégories identifiées à la pure énergie.

3. P. S. 59. Sens identique avec deux variantes importantes : *tattvasamūha / dvaitasamūha* et *śivamayattvamabhiyāte / brahmabhūyamupayāte.*

4. Le commentaire du śloka 20 de la Sāṃkhya kārikā explique : « Un *brahman* entré par erreur dans la compagnie de voleurs est pris avec ces voleurs, puni avec eux et nommé voleur car il était associé avec eux. Il en va de même pour l'âme *(puruṣa)* qui, du fait qu'elle est unie aux agents, est appelée 'agent' dans le langage ordinaire ».

S'attachant à de telles notions l'âme individuelle accomplit des actes, subit leurs conséquences et est emprisonnée dans le circuit des naissances.

54. Les êtres stupides[1] qui rendent ici hommage à une ignorance[2] formée d'expérience pratique ordinaire vont vers la naissance et la mort, enchaînés par les entraves du mérite et du démérite[3].

55. Mais l'acte de mérite et de démérite, bien qu'il s'accumule durant la période de l'ignorance, disparaît à la flamme de la discrimination comme du coton depuis longtemps cueilli.

Commentaire.

Le temps de l'ignorance est celui où l'on se croit illusoirement un sujet limité factice *(kṛtrimapramātṛ)*. La connaissance discriminatrice *(vijñāna)* : « je suis le suprême *brahman* » détruit toutes les œuvres qui s'accumulèrent alors qu'on était encore plongé dans l'ignorance. C'est ce que dit la Bhagavad Gītā (IV. 37) « Comme le feu allumé réduit en cendres des fagots, Arjuna, de même le feu de la Connaissance réduit en cendres toutes les actions ».

56. Dès qu'on acquiert la Connaissance, (l'œuvre) même accomplie ne porte plus de fruit. Comment renaîtrait-il alors ? N'étant plus associé à la servitude de la naissance il se révèle par les rayons du Soi, Lui le Soleil qu'est Śiva.

Commentaire.

Le *yogin* qui a la reconnaissance de son identité à Śiva ne renaîtra plus, car son action est dépourvue de conséquence et Śiva, le divin soleil resplendit de sa propre splendeur par les rayons de la conscience.

57. Comme la graine dépouillée de la balle, du tégument et du son ne donne pas de pousse , ainsi le Soi délivré (des impuretés) de l'atomicité, de l'illusion et de l'acte ne produit pas le rejeton de l'existence.

Commentaire.

Les trois impuretés qui recouvrent le Soi à des profondeurs diverses sont la cause de la transmigration de l'âme individuelle et sont comparables à la balle, au tégument et au son, ces facteurs du développement de la pousse. Purifié des trois impuretés le Soi ou la Conscience, ayant

1. *Mūḍha*, ignorant, hébété, fait de stupidité et de perplexité.

2. *Avidyā*, la nescience est la *māyā*, illusion, le principe de la différenciation qui suscite le monde conventionnel et usuel.

3. P. S. 55. Premier vers identique.

repris contact avec soi-même *(svātmani parāmṛśan)* s'identifie au Seigneur suprême.

58. Celui qui connaît le Soi ne craint plus rien de nulle part, car toute chose s'avère, en vérité, sa propre essence et il ne se chagrine plus, puisque dans la Réalité ultime il n'y a pas de destruction.

Commentaire.

Reconnaissant l'autonomie du Seigneur comme identique à lui-même, toute dualité ayant disparu, celui qui sait n'a plus aucun sujet de crainte. L'univers entier n'est autre que lui-même et partout il ne voit que plénitude. Ce sage *(jñānin)* ne se désole plus, il ne craint pas la mort, puisque le pur sujet introverti qu'est la conscience existe de façon véritable et ne peut être anéanti.

59. Du fait qu'on a accumulé les joyaux de la Réalité ultime qui s'amoncellent dans la chambre des trésors, au tréfonds du cœur, on se dit « Je suis (l'univers) même ». Dans (cet) état de Seigneur suprême auquel on a accédé, quel malheur peut-il advenir et à qui ?

Commentaire.

Le lieu de repos c'est la Réalité universelle où s'accumulent les joyaux de la Réalité absolue. 'S'accumule', à savoir, le retour à soi-même qui est cette Connaissance *(jñāna)* qu'enseigne un maître parfait.

On prend alors conscience de son identité à l'univers ; telle est la condition de Seigneur transcendant dans laquelle règne la Lumière du Soi en sa pleine révélation et que caractérise le repos dans la suprême Ipséité.

Le *jñānin* qui se dit 'je suis le Tout' a repris pleine et absolue conscience de sa Subjectivité sans artifice[1]. Il ne prend plus son corps pour son Moi. A qui demeure en cet état, quelle infortune pourrait survenir et à qui ?

60. Il n'y a pour la délivrance aucun séjour (déterminé) ni accès non plus à un autre lieu. La délivrance est la révélation des énergies du Soi lorsque le lien de l'ignorance est brisé[2].

Commentaire.

La délivrance est la prise de conscience émerveillée de la suprême subjectivité. Elle ne dépend pas d'un lieu donné ni d'un moment ou

1. *Akṛtrimāhantāpratyavamarśaparamārtha.*
2. P. S. 73. Le premier vers est le même.

d'une modalité définis. Lorsque le lien de l'ignorance est brisé par la Connaissance, le Soi se révèle comme autonome en ses propres énergies ; c'est ce qu'on nomme précisément la délivrance.

61. Celui qui a brisé le lien de l'ignorance, dont les incertitudes ont disparu, qui a surmonté l'erreur, dont les bonnes et les mauvaises actions sont anéanties, celui-là est délivré[1] alors même qu'il reste uni au corps[2].

62. Comme la graine consumée par le feu est incapable de germer, ainsi l'acte[3] consumé par le feu de la Connaissance ne produit plus de naissance.

63. En effet, grâce à la faculté qu'elle possède d'imaginer un corps futur conforme à l'acte (qu'elle accomplit) en mettant en œuvre un intellect limité, la conscience[4] se contracte proportionnellement, à la dissolution du corps actuel.

Commentaire.

Par l'entremise de son intellect limité, c'est-à-dire des désirs qui, procédant des impressions, sont la source des conceptions erronées qui prennent le corps pour le Soi, l'homme accomplit des actes afin d'être heureux dans le monde futur; de ce fait il renaît après sa mort dans un corps approprié à la jouissance des fruits de ses actes. En raison de l'idée qu'elle se fait de ce corps futur, sa conscience *(citi)*, en dépit de son omniprésence et perfection natives, est flairée par l'impureté de l'acte qui a elle-même pour racine l'impureté congénitale.

A la mort du corps présent cette conscience ainsi déterminée se contracte et se limite en s'associant à un nouveau corps et est soumise aux expériences célestes, infernales ou autres.

64-66. Intelligence immaculée, faite d'agent et de sujet connaissant qui transcendent l'univers, omniprésente, Lumière de la Conscience qui ne se lève ni ne se couche, Īśvara, le souverain dont les volontés sont efficaces[5], libre d'incitations temporelles et spatiales, immuable, indestructible, absolument parfait, unique

1. Allusion au *jīvanmukta*, le délivré vivant. Comme il jouit de l'intuition de la divine plénitude, il ne s'identifie plus à son corps et n'est plus dupe de la dualité. Il demeure uni au corps tout en se jouant des énergies śivaïtes.

2. P. S. 72. Très proche par le sens

3. Sur le mécanisme de la fructification de l'acte voir l'Introd.

4. *Citi* est la conscience en tout son dynamisme, sous son aspect créateur.

5. *Satya* au double sens de véritable et efficient. Tout ce que le Seigneur désire se réalise, car ses désirs sont la Réalité même.

agent qui effectue l'apparition et la disparition de l'essaim des innombrables énergies, Lui l'ordonnateur très expert des œuvres de création et autres. Comment celui qui reconnaît (ainsi) le Soi comme identique à Śiva serait-il un être migrant ? Omniprésent, d'où viendrait-il et où irait-il ?

Commentaire.

Celui dont le cœur est plein de la grâce divine, qui se reconnaît comme identique à Śiva, masse indifférenciée de Conscience et de félicité, lui qui réalise tout ce qu'il désire, comment passerait-il de vie en vie en se liant à l'impureté de l'acte, lui dont les cuirasses impures ont disparu? Omniprésent, il est le sujet que ne limite ni le temps, ni l'espace ni les manières d'être, puisque les imprégnations sont entièrement détruites. En ces conditions le sujet intégral ne peut venir de quelque lieu ou se diriger quelque part, lui, l'omnipénétrant que ne limitent plus les imaginations fallacieuses et qui a reconnu son identité au Seigneur. C'est un délivré vivant qui ne transmigrera plus.

67. C'est ainsi que des raisonnements de cet ordre démontrent que l'acte de celui qui sait ne porte pas de fruit; car, en raison de sa ferme conviction « ceci n'est pas à moi mais à Lui », il n'y a plus en vérité de fruit (pour lui) ici-bas.

Commentaire.

Un acte rituel n'a de conséquence que pour le sacrifiant qui le fait accomplir ; il n'en a pas pour le prêtre sacrificateur qui l'accomplit. Ce dernier, ayant la ferme conviction que ce sacrifice n'est pas pour lui-même mais pour le sacrifiant, sait qu'il ne jouira pas des effets de ce rite, en l'occurrence le ciel après la mort.

De même les œuvres du *yogin* ne portent pas de fruits pour lui, puisque ce *yogin* sait qu'il est libre masse de conscience, qu'il n'est pas l'agent, mais que c'est l'Énergie divine autonome qui agit ; il ne s'attribue plus fallacieusement le fruit de ses actes.

68. Ainsi réveillé par le stimulant de la réalisation mystique, il sacrifie toutes les bipartitions mentales dans la flamme lumineuse du Soi et devient identique à la lumière.

Commentaire.

Tout comme le vent éveille le feu qui couvait sous les cendres, ainsi le souffle de la réalisation mystique qui permet de prendre conscience : « Je resplendis perpétuellement en tant que Soi universel, je suis le Seigneur », réveille le sage, lequel jette alors en oblation dans le feu sacrificiel du ravissement de l'ipséité les notions telles que « je suis un être

que l'acte enchaîne, cette femme m'appartient, etc. » et il s'identifie à la Lumière, feu spirituel, sujet unique et suprême ou conscience ultime *(caitanya)*, grâce à la flamme qui consume toutes les polarisations mentales.

69. Se nourrissant de ce qu'il trouve, vêtu de n'importe quoi, paisible, demeurant n'importe où, il est délivré, lui, le Soi de tous les êtres[1].

70. Même s'il accomplissait des centaines de milliers de sacrifices du cheval ou de meurtres de (prêtres) *brahman*, celui qui connaît la Réalité ultime n'est pas affecté par les actes pies ou impies, lui qui est sans souillure[2].

Commentaire.

Celui qui connaît pleinement son identité au Seigneur, quelles que soient alors les œuvres qu'il accomplisse — les plus pieuses comme le sacrifice du cheval, ou les plus impies comme le meurtre d'un *brahman*, s'il ne se forge plus l'idée d'en être l'auteur et le jouisseur et qu'il ait conscience que seul le Seigneur agit en lui, ses œuvres seront alors dépourvues de conséquence puisqu'il est sans souillure.

Les trois impuretés, facteur de la transmigration, n'ont plus désormais aucune emprise sur lui. C'est ce que chante la Bhagavad Gītā (XVIII. 17) « Qui ne se crée pas un moi imaginaire, dont la raison n'est pas salie, vient-il à tuer tous les hommes, il ne tue point, il n'est point lié ».

71. Rejetant loin de lui infatuation, excitation, furie, passion, abattement, peur, cupidité et aberration, il circulera sans louange ni exclamation rituelle[3] comme un insensé sans parole ni pensée[4].

Commentaire.

Ayant pénétré dans sa conscience libre de polarisation *(vikalpa)*, il erre à la manière d'un homme ivre *(unmatta)* ou d'un insensé parce qu'il baigne dans la plénitude et est libéré de doutes, soucis et controverses. Il se dit ' je suis le *brahman* '.

72. Ce groupe qui commence par infatuation, excitation, etc., surgit de ce leurre qu'est la différence. Comment en serait-il affecté, celui qui possède le discernement du Soi exempt de dualité ?

1. P. S. 76. Strophe identique avec l'unique variante *nivāsī / śāyī*.

2. P. S. 77. A part de légères variantes de forme au premier vers, la strophe est identique.

3. *Vaṣaṭ* que l'on prononce au moment où l'on verse l'oblation dans le feu.

4. P. S. 78. Strophe très proche par le sens et par la forme.

Commentaire.

Ces diverses passions proviennent de l'illusion de la dualité ; elles n'existent plus pour qui s'est identifié au *brahman* et qui, possédant l'intelligence de la suprême unicité du Soi *(paramādvayātmabodha)*, ne perçoit plus les choses sous leur aspect désirable ou haïssable.

73. Il n'existe plus rien qui soit distinct de lui et à qui il offrirait louange ou oblation. Se réjouira-t-il dans la louange, etc., celui qui est délivré et se trouve au delà de l'hommage et de l'exclamation rituelle ?

Commentaire.

Dans cette vision moniste de l'univers il n'y a aucune place pour une distinction entre adorateur et objet d'adoration. Le *jñānin* qui connaît le Soi est parfaitement satisfait, il ne lui reste plus rien à accomplir ; il n'y a donc pas de divinité à louer ni d'oblation à offrir puisqu'il ne voit plus que l'unité indivise.

74. Son temple c'est son propre corps qui porte les trente-six catégories et est parfaitement pourvu de fenêtres formant sa structure. C'est aussi ce qui diffère de ce corps, à savoir vases et objets semblables.

Commentaire.

Celui qui sait vénère le Soi dans son propre corps, le temple du divin Soi qui sert de fondement à la Conscience. Ce corps possède les organes des sens à l'image du temple et de ses fenêtres. Mais ce n'est pas seulement le corps qui lui sert de sanctuaire, c'est n'importe quelle structure externe, — le mont Meru par exemple, — composée des mêmes trente-six catégories que son corps et dans laquelle réside également la conscience.

C'est ce que déclare le traité du Spanda (S. K. II. 4) : « Le sujet conscient demeure partout et toujours sous forme de l'objet d'expérience ». Ainsi l'univers entier apparaît au *jñānin* comme le vrai temple de son propre Soi, la divinité au libre jeu.

75. C'est là qu'il demeure, faisant l'offrande des biens immaculés de la pleine conscience de soi à la divinité bénéfique (Śiva), le grand Bhairava[1], le Soi suprême qu'accompagnent ses propres énergies.

1. Bhairava analysé étymologiquement en *bharaṇa-ravaṇa:* celui qui protège, supporte (*bhṛ-*) par sa réflexion *(vimarśa)* ou prise de conscience, ou *rava*, le son, la concentration. Si on se concentre sur lui il vous protège et s'il vous protège on se concentre sur lui. C'est en ce sens qu'il y a écho. Devient '*bhairava*' celui qui sans peur détruit l'agitation de la transmigration. Tantrāloka I. 96, p. 140-141.

Commentaire.

Dans le temple de son corps l'excellent *yogin* rend hommage au Soi suprême, à Śiva le Bhairava et à ses propres énergies, à savoir les énergies de conscience, félicité, volonté, connaissance et activité qui président aux fonctions des organes sensoriels.

Les pures substances de son offrande sont la prise de conscience de soi *(parāmarśa = āmarśana)*, le repos dans la parfaite subjectivité de tous les mots et de leur sens. ' Immaculées ', car les impuretés de la dualité se sont entièrement évanouies.

76. Dans la flamme très ardente de sa conscience il jette en offrande l'amoncellement des grands germes (qui consistent) en une différenciation de constructions conceptuelles internes et externes. Son oblation au feu est faite sans effort.

Commentaire.

La multiplicité infinie des concepts objectifs et subjectifs forme l'amas des grands germes d'où procède la différenciation en sujet et en objet. La véritable oblationd'un *yogin* qui a perdu le sentiment de son identité au corps et qui jouit de la vision de l'unité consiste — grâce à sa pénétration dans la conscience libérée de toute polarisation — à détruire les différenciations conceptuelles en les consumant dans le feu de sa Conscience, autrement dit dans la flamme ardente du ravissement de la Subjectivité absolue.

77. (Sa) méditation n'a pas de relâche, car le Seigneur crée des formes merveilleusement variées. La réalité fondamentale que dessine l'imagination, telle est précisément (sa) méditation.

Commentaire.

Le *yogin* contemple sans arrêt les formes variées de l'expérience que crée le Seigneur par son autonomie. Ces formes sont les concepts ou modalités du sens interne que le Seigneur dessine dans le miroir de l'intellect (du *yogin*) ou qu'il fait apparaître sur la paroi de sa conscience.

La réalité fondamentale *(satyarūpatva)* ou la nature authentique sur laquelle porte cette méditation est la Réalité ultime. Le *yogin* comprend alors que toute l'activité de sa pensée *(manas)* émane de l'Énergie suprême et que le monde entier qu'elle dessine sur la paroi de la conscience est réel *(satya)* et inséparable de la Lumière consciente qui le révèle *(prakāśa)*, étant donné que la conscience est également répandue en quelque lieu où il se concentre.

C'est ce qu'on trouve dans la Śaivopaniṣad (Vijñānabhairavatantra 115) : « Partout où la pensée se dirige, que ce soit vers l'intérieur ou vers l'extérieur, c'est là même où il y a l'état śivaïte. Puisque cet état est omnipénétrant, où la pensée pourrait-elle errer ? ».

78. Lorsque, en une vision[1] intériorisée, il fait tourner le déploiement tout entier des mondes[2], (à savoir) la construction graduée des catégories ainsi que la multiplicité des organes, c'est là ce qu'on nomme sa récitation.

Commentaire.

La récitation ou la prière spontanée d'un *yogin* qui se recueille parfaitement est la vibration *(spanda)* de chacun de ses souffles : elle est caractérisée par la reconnaissance *(pratyavamarśa)* de l'ipséité suprême.

Il est dit dans la Śaivopaniṣad (Vijñānabhairava 156) : « Vingt et un mille six cents fois au cours d'une nuit et d'un jour cette récitation facile a été prescrite par la Déesse. Elle n'est difficile que pour les sots ».

Et dans les Śivasūtra III. 27 : « La conversation du (sage), c'est sa prière ».

C'est à tout instant qu'il applique cette récitation à l'univers entier en faisant tournoyer en une vision intériorisée la série des mondes, ainsi que l'arrangement ordonné des trente-six catégories et les organes internes et externes.

Le rosaire qu'égrène le *yogin* n'est autre que sa propre conscience qui se trouve enfilée sur l'énergie du souffle central *(madhyamaprāṇa)*[3]; et comme l'univers repose sur l'énergie du souffle, à mesure que le yogin prononce les syllabes sacrées, c'est le cosmos tout entier qu'à chacune de ses respirations il fait tourner en une succession de créations et de destructions.

79-80. Son devoir religieux qu'il est très malaisé (d'accomplir) mais aussi très facile consiste à tout percevoir dans l'unité et à se représenter la Conscience comme reposant au cimetière de l'univers et portant l'emblème du squelette du corps. Il boit dans un crâne de mort, fragment d'objet connaissable, qu'il tient à la main, plein de la liqueur de l'essence de l'univers.

Commentaire.

La tâche *(vrata)* de ce *jñānin* se réduit à l'acquisition de son propre Soi. Elle est très difficile à réaliser, car elle dépend de la grâce du Seigneur lorsqu'a pris fin l'obscurcissement de la vraie nature du Soi. Et pourtant cette tâche est facile à réaliser; car elle ne comporte aucune offrande

1. *Bodha* que nous avons traduit par Intelligence jusqu'ici. Voir sur ce terme difficile note p. 67.

2. *Bhuvana*, ces mondes, en grand nombre, sont renfermés dans les trente-six catégories et les cinq sphères.

3. Ce souffle du milieu qui joue un rôle de premier plan dans la philosophie d'Abhinavagupta est associé à des spéculations sur la montée de la force vitale par le canal du centre, la *suṣumnā*.

matérielle. Ce devoir religieux s'avère comme une conviction inébranlable en la non-dualité, ainsi que le chante la Bhagavad Gītā : « Le Soi qui réside dans tous les êtres et tous les êtres aussi, il les voit dans le Soi, celui dont le Soi est paré de *yoga*, son regard est partout égal *(sama)*[1]. » (VI. 29).

L'univers et sa multiplicité de sujets et d'objets, du fait qu'il est inanimé ou inconscient *(jaḍa)*, est comparé à un cimetière et la Conscience à un adepte qui y réside loin du monde.

Comme un fou ou un homme ivre *(unmatta)* parmi des sujets enchaînés et inconscients et les objets à connaître, le *yogin* se joue du devenir *(saṃsāra)* en des jeux effroyables. De même que le *vīravratin* — l'adepte śivaïte qui a fait vœu d'héroïsme — s'installe dans un cimetière en prenant l'attitude mystique du squelette *(khalvāṅgamudrā)*[2], de même le *yogin* s'efforce de se représenter la Conscience comme ornée de la tête de mort de son propre corps réduit au squelette, en imaginant que le Soi transcende son corps et n'est nullement identique à lui.

Tout comme l'adepte śivaïte boit dans un fragment de tête de mort ainsi le *yogin* savoure la liqueur de l'univers dans un fragment de connaissable, le monde de la jouissance que limitent les objets de connaissance et d'action. Il s'émerveille du repos mystique dans la pleine subjectivité et la plus haute félicité.

De même que l'adepte tient dans sa main *(kara)* le crâne qui renferme le breuvage magique, ainsi la conscience du *yogin* éclaire de ses rayons *(kara)* l'univers, objet de la conscience, et se manifeste par les organes des sens[3].

81. Ayant ainsi appréhendé ce qu'on nomme Seigneur transcendant, vérité suprême, libre d'origination et de destruction, tout devoir étant accompli, il demeure ici-bas selon son désir, parce qu'il a eu la révélation de l'état de sujet percevant[4].

1. *sama* glose le *samayā* du *śloka* 79. Le *yogin* est indifférent à tout ; il ne voit plus les choses que totalement, du point de vue de l'unicité.

2. Le *khaṭvāṅga* est une massue, c'est l'arme de Śiva et dans la vie courante le bâton de l'ascète surmonté d'un crâne. En tant qu'attitude mystique *(mudrā)* la main droite est levée et cinq doigts réunis.

3. Pour mieux comprendre cette méditation macabre qui a pour fin de se détacher du corps, comparons-la à une évocation śivaïte dans laquelle l'ascète se représente l'Énergie *(Śakti)* sous l'aspect de la sombre et nue Kālī couronnée de la guirlande des cinquante lettres de l'alphabet sanskrit que sont les têtes humaines et dansant parmi les ossements dans le lieu de crémation. On ne peut ignorer le rôle immense que joue Kālī ou Bhairavī, la Conscience indifférenciée sous son aspect de destructrice universelle lorsqu'elle engloutit en elle-même toute parole et tout concept séparés.

4. P. S. 79. Le premier vers a même sens.

Commentaire.

Conscient d'être dans toutes les conditions le Sujet universel, le *yogin* ayant achevé sa tâche jouit d'une félicité absolue, bien qu'il continue à demeurer dans son corps, tout comme la roue du potier continue à tourner un moment encore après que la cause incitatrice de son mouvement n'est plus.

82. Celui qui connaît le Soi universel, l'omniprésent d'où toute multiplicité est exclue, (le Soi) ainsi révélé qui est la suprême et incomparable félicité, celui-là devient identique à Lui[1].

Commentaire.

Le Soi est Śiva même, qu'une application intense à la vie mystique et aux Écritures sert à révéler. Ayant rejeté la limitation, le sage *(jñānin)* gagne l'universalité et s'identifie à Śiva.

83. Qu'il abandonne son coprs (en mourant) dans un lieu saint ou dans la maison d'un hors-caste, même s'il a perdu la mémoire, il est délivré au moment précis où il a acquis la Connaissance (et) accède à l'absolu, surmontant tout chagrin[2].

Commentaire.

Le *jñānin* accèderait à l'état absolu alors même qu'il aurait perdu la mémoire et n'aurait plus présente à l'esprit la connaissance du Seigneur ainsi décrite par la Bhagavad Gītā VIII. 5 : « Si à l'heure dernière on pense à Moi quand on dépouille le corps et qu'on trépasse, on passe à mon être, cela n'est pas douteux » (dit le Seigneur).

Cette délivrance qui est au-delà du quatrième état et est nommée *turyātīta*, masse indivise de conscience et de félicité, date précisément de l'instant où il a pris conscience de son identité au Soi universel et où, grâce à cette intuition, il a mis un terme à l'ignorance dont procédaient les cuirasses enveloppant le corps. Il s'ensuit que les distinctions de lieux sacrés ou impies perdent tout sens ; c'est ce que précise la Kularatnamālā : « Lorsqu'un Maître excellent le lui enseigne parfaitement et qu'il ne subsiste plus aucun doute, il est délivré à cet instant même et à ce lieu précis... ».

84. Fréquenter les lieux saints est méritoire ; trouver la mort dans la demeure d'un hors-caste mène à l'enfer. (Mais) qu'importe à celui qui n'est pas affecté par les souillures des actes vertueux et vicieux[3] ?

1. P. S. 80. Strophe identique.
2. P. S. 81. Strophe identique.
3. P. S. 82. Strophe identique.

Commentaire.

Ceux qui prennent fallacieusement leur corps pour la conscience acquièrent du mérite par des œuvres pies, la visite des lieux saints, etc.. ou du démérite par des œuvres impies. Leur renaissance dépend de l'endroit où il leur arrive de mourir.

Ces hommes sont enchaînés à la naissance et à la mort. Qu'importe au contraire le lieu où il mourra à celui qui a repris contact avec le Soi? Toute impureté étant consumée lors de son Illumination, le Soi ne peut à nouveau faire germer la pousse de l'existence.

85. Si, après avoir complètement détaché un grain de riz de sa balle et du tégument, on introduit à nouveau ce grain dans le fragment de tégument, etc., il ne reprendra plus sa forme originelle.

86. De même la Conscience qui par des purifications est ici séparée des cuirasses qui la recouvrent, alors qu'elle resterait (dans ces cuirasses), étant le Soi libéré,échappe à leur contact.

Commentaire.

De même que le grain inséré dans sa balle après en avoir été extrait ne germe plus à nouveau, ainsi en va-t-il de la Conscience du *jñānin* qui sait qu'il est identique au Soi universel, lequel est toujours et partout révélé. Lorsque cette conscience a été scindée des cuirasses que sont les impuretés congénitales, de l'illusion et de l'acte, elle est soustraite à jamais à leur influence et alors même qu'elle demeure encore dans le corps elle échappe à la renaissance qui provient des actes vertueux et non vertueux.

87. Une gemme que le travail d'un artisan très habile a rendu translucide peut néanmoins s'assombrir au contact de l'écrin qui lui sert de support[1]. Si on éloigne ce support elle (recouvre) sa véritable transparence.

88. Ainsi la Conscience que l'enseignement d'un Maître parfait a purifié de façon durable se révèle identique à Śiva dès qu'elle est libérée du support corporel et à condition aussi qu'ait disparu tout autre support.

Commentaire.

L'enseignement du bon Maître *(sadguru)* consiste en la révélation de son propre Soi. La Conscience brille de tout son éclat dès qu'ont disparu les contingences du corps et autres.

1. *Upādhi* est une condition contingente, un enveloppement de particularités variées qui voilent la nature véritable du Soi.

La Bhagavad Gītā le dit (V. 15-16) : « C'est l'ignorance qui couvre la Connaissance. Par celle-là sont affolés les êtres. Mais cette ignorance, tous ceux qui la font périr par la Connaissance du Soi, pour eux, comme un soleil, la Connaissance reluit qui est dirigée vers cela ».

89. Par une Foi[1] inébranlable aussi en l'autorité des Traités, etc., on devient identique à l'objet (de sa foi) et on accède juste avant (la mort) au ciel, à l'enfer (ou) à la condition humaine.

Commentaire.

En raison de sa foi l'homme développe des tendances qui sont identiques à la chose à laquelle il applique continuellement ses forces. Il obtient alors un corps conforme à ses tendances passées et jouit de l'objet de son désir ; car tout sujet conscient s'identifie précisément à ce vers quoi il tend en son cœur.

Au moment ultime qui précède la mort, l'imagination qui est alors tout particulièrement intense détermine la condition future au ciel, en enfer ou sur terre.

Quant à celui qui ne prête plus à ce dernier moment aucun intérêt aux tendances et imprégnations, il ne renaît plus après la mort et devient effectivement Śiva.

90-91. Mais ce dernier instant qui, renforçant un état de vertu ou de péché, devient pour les ignorants un facteur de l'existence (future), n'est pas (pour ceux qui savent) cause déterminante de (leur) destinée.

Alors même qu'ils seraient bête de somme, oiseau, reptile, etc., ceux qui reconnaissent leur propre destinée comme étant celle du Soi sont néanmoins purifiés par la parfaite compréhension qu'ils eurent jadis et ils vont (maintenant) à cette destinée.

Commentaire.

Contrairement aux ignorants qui prennent leur corps pour leur soi véritable, les *jñānin* parvenus au dernier instant de leur vie, en quelque condition qu'ils se trouvent, même ignorants et incarnés sous forme de bête, atteignent la réalisation, car la Connaissance du Soi qu'ils possédèrent antérieurement grâce aux efforts accumulés de vies passées a éveillé en eux la Compréhension du Soi.

C'est ce que déclare la Bhagavad Gītā (VIII. 6) : « Ou encore si l'on

1. La Foi authentique est donc tout autre chose que la simple confiance en Śiva, la croyance ou l'adhésion intellectuelle à la vérité. Elle est une tension de l'imagination qui transforme l'homme à l'imitation de l'objet qu'il se représente.

pense à un être quel qu'il soit quand à la fin on quitte le corps, on passe à cet être absolument, ô Kaunteya, c'est cet être qui fait qu'on est ».

Et aussi X. 10 « A ces hommes, toujours unis *(yukta)* et qui m'adorent avec amour, je donne cette union de la raison par où ils passent à moi ».

92. L'homme emprisonné à l'intérieur du corps est à lui-même son propre ciel et son propre enfer[1]. A la dissolution (du corps) il s'unit à un autre corps selon ses propres affinités.

Commentaire.

C'est-à-dire en conformité avec les imprégnations *(vāsanā)* que ses actes anciens déposèrent.

93. Ainsi, à l'instant de la Connaissance, son propre Soi se révèle à lui une fois pour toutes et tel il devient alors. A la mort du corps il ne changera plus.

Commentaire.

Cette Connaissance est l'illumination du Soi, la pleine conscience[2] de sa liberté absolue.

94-95. Paralysie d'un groupe d'organes, perte de la mémoire, toux convulsive, halètement, rupture aux points vitaux[3], douleurs variées ; comment ces épreuves qui proviennent des prédispositions corporelles ne se produiraient-elles pas tant que dure l'union au corps ? Mais bien qu'il demeure en contact avec l'égarement, celui qui jouit de la Connaissance ne se départit pas au moment de la mort de la Réalité transcendante du Soi.

Commentaire.

Quelles que soient les conditions physiologiques qui accompagnent la mort du *jñānin*, elles ne touchent pas à l'intuition qu'il a du Soi. Sa Connaissance ne périt pas, bien qu'il souffre de stupeur, laquelle obscurcit momentanément à son heure dernière sa connaissance salvatrice.

D'après la Bhagavad Gītā (XIV. 14) : « si le *sattva* est en pleine force quand le corporel vient à se dissoudre, alors il gagne les mondes immaculés du plus haut savoir. » Et encore (III. 33) : « Même le sage agit en conformité avec sa propre nature. Les êtres vont à leur nature. Un obstacle, qu'y ferait-il ? ».

1. « C'est l'homme lui-même qui en soi porte son paradis et son enfer ». J. Boehme.

2. *Parāmarśa* est une prise de conscience accompagnée d'une certitude entière, d'une conviction invincible.

3. *Marman*, partie vitale et vulnérable, articulation ; les douleurs du *yogin* à la mort dépendant du *karman* qui fructifie. T. A. XIII. 233.

96. Lorsqu'on suit cette voie de la Réalité transcendante en suivant l'enseignement du Maître, soudainement, en raison d'une grâce[1] extrêmement intense, inéluctablement on devient Śiva même.

97. Gravissant pas à pas l'échelle (des catégories), (un autre) du fait qu'il tend vers l'essence qui transcende toute chose, réalise l'ascension jusqu'au principe ultime et à la fin s'identifie à Śiva.

Commentaire.

Lorsque la grâce du Seigneur est des plus intenses, ceux qui la reçoivent ont l'illumination du Soi et deviennent soudainement identiques à Śiva ; ils sont délivrés à cet instant précis.

Mais la grâce a des intensités diverses : elle peut être intense, moyenne ou faible. La grâce excessivement intense est dépourvue de gradation ; elle est de maturation forcée *(haṭha)* et se passe de procédés de délivrance, tels oraison vocale, rite, méditation, etc. Celui qui en est le bénéficiaire est d'emblée un délivré vivant.

Si la grâce n'est pas aussi intense, l'homme n'a pas accès à l'enseignement de la parfaite Connaissance, ce n'est que lentement, en avançant pas à pas, qu'il gravit l'échelle dont les échelons sont formés des centres *(cakra)* qui s'étagent de la base de la colonne vertébrale jusqu'au cerveau en passant par le nombril, le cœur, la gorge, etc. Il n'atteint que progressivement l'identité à Śiva.

98-99. Mais celui qui s'arrêtant à mi-voie du recueillement[3] n'accède pas au point culminant qui est la réalité suprême, bien que son cœur désire ardemment acquérir cet état, les traités l'appellent ' (l'homme) qui a échoué dans l'union '. S'il vient à mourir un jour il deviendra un Seigneur dans les mondes aux merveilleuses jouissances et, sous l'influence de l'étape de recueillement qu'il avait atteinte, il s'identifiera à Śiva au cours d'une prochaine naissance.

1. *Śaktipāta*, la grâce est textuellement « la chute de l'énergie » divine qui fond sur l'âme indépendamment de tout effort humain. Abhinavagupta consacre un livre à la grâce et ses douze catégories. Voir T. A. chapitre XIII.

2. Sur ces centres, voir l'Introd.

3. *Viśrānti*, repos mystique qui a des degrés divers correspondant aux catégories et, d'après le commentateur, aux *cakra*, centres mystiques. Ce repos est de plus en plus profond et total à mesure qu'on accède aux catégories supérieures. *Viśrānti* est en dernière analyse une absorption dans le Je absolu, le véritable et unique lieu de repos.

Commentaire.

Mais ceux qui, en dépit de leur pratique assidue de *yoga* en vue d'une transgression totale, n'ont pu s'élever au sommet des centres et atteindre l'union qui transcende toutes les voies *(adhvan)*, s'étant arrêtés à une des étapes intermédiaires, *kaṇḍa*, cœur, etc., à leur mort ils jouiront des mondes divins qui correspondent au degré de recueillement[1] préalablement atteint. Après avoir joui de ces mondes ils meurent et renaissent ensuite. Sous l'influence des prédispositions ou tendances procédant de leurs efforts de *yoga* antérieurs, ils acquièrent un corps approprié à ces efforts et jouissent des effets de ce *yoga*. Ils s'identifient alors sans difficulté à la réalité ultime.

100. Celui qui, en vérité, malgré des efforts répétés sur cette voie de la Réalité transcendante n'a pas atteint l'union *(yoga)* participe néanmoins aux jouissances des mondes divins où il se réjouit longtemps dans la joie spirituelle[2].

Commentaire.

Il s'agit maintenant de croyants et de dévots qui, à cause de quelque imperfection de leur pensée, ne peuvent atteindre le recueillement ni l'union en dépit de tous leurs efforts.

101. De même qu'un souverain de la terre entière est vénéré par tous les peuples de ses domaines, de même ‘ celui qui a échoué dans l'union ’ est adoré dans les mondes (célestes) par tous les dieux[3].

Commentaire.

Bien qu'ils aient ‘ échoué ’, c'est-à-dire n'aient pu atteindre le point culminant qu'ils avaient en vue, ils jouissent pourtant des fruits de leurs pratiques *yoga*, à savoir des jouissances célestes.

102. Après une longue période de temps, lorsqu'il obtient à nouveau la condition humaine, il s'exerce à l'union et accède à l'état immortel, céleste, d'où il ne revient plus ici-bas[4].

1. A savoir, moyen ou médiocre ou bien parce qu'on se contente de cet état inférieur ou qu'on ne peut le dépasser à cause d'un obstacle.

2. P. S. 84. Premier vers de sens analogue ; le second n'offre que la variante *bhāgī/bhogī*.

3. P. S. 85. Strophe identique.

4. P. S. 86. Le premier vers n'offre que la variante *punar/mahān* tandis que la seconde partie du vers 2 précise : il accède à l'état suprême de Viṣṇu.

Commentaire.

Ce ' céleste immortel ' est la réalité ultime, son essence suprême. Ainsi qu'il est dit dans la Bhagavad Gītā (VI. 37) : « Mais celui qui ne fait pas d'effort tout en étant pénétré de foi, dont le cœur s'est départi du *yoga*, puisqu'il n'a pas reçu la plénitude du *yoga*... » et VI. 45 : « Arrivé au terme par des naissances multiples il va à la condition suprême ».

104. Lorsqu'il médite sur le suprême brahman tel qu'Abhinavagupta l'a révélé de façon concise, avant peu la nature de Śiva pénètrera dans son propre cœur.

Commentaire.

Dès qu'on prend conscience du *brahman* qui forme notre essence faite de félicité absolue, on accède à la nature śivaïte, le parachèvement sans égal. Comment ? En pénétrant dans notre propre cœur, le lieu de l'illumination de la conscience *(parāmarśa)*.

105. C'est moi, Abhinavagupta, qui, inspiré par la constante réminiscence des pieds de Śiva, ai résumé en une centaine de vers *āryā* cette très profonde essence des traités.

INDEX

abheda	indifférenciation, unité.
abhimāna	infatuation personnelle, surestimation du moi.
abhinavagupta	étymologie de son nom : celui qui demeure toujours vigilant au milieu des affaires temporelles.
abhiṣeka	consécration.
adhvan	chemin au nombre de six.
advaita	non dualisme.
advaya	l'unique.
aham	Je suprême — est l'ipséité absolue = pūrṇāhantā — mantra éminent; °*vimarśa* conscience de soi.
ahaṃkāra	facteur d'individualité.
ahantā	intériorité, ipséité.
akhyāti	absence de discernement, d'intuition de sa vraie nature — diverses théories sur akhyāti et khyāti.
akṛtrima	sans arbitraire, sans artifice, seul le Soi est ainsi spontané.
amṛta	nectar d'immortalité ; °*bīja* germe d'immortalité.
anātma	le non-soi.
aṇḍa	sphère cosmique.
anīśa	privé de souveraineté, le non-souverain, impuissant.
antaḥkaraṇa	organe interne.
aṇu	atome spirituel, âme fragmentée du tout, qui a perdu son omniprésence.
anubhavitṛ	sujet percevant.
anubhavitṛtā	subjectivité consciente.
anugrahaśakti	énergie de grâce = śaktipāta.
anupāya	l'accès sans mode vers Śiva.
anuttara	celui que rien ne dépasse — phonème A, première lettre de l'alphabet sanskrit.
anyāpoha	élimination de ' l'autre ' afin de définir une chose.
apohanaśakti	activité différenciatrice qui consiste en négation, le sens d'un mot n'étant déterminé que par la négation de tout ce qu'il n'est pas.
apūrṇa	imparfait, sans plénitude.
aunmukhya	attente fervente et intense, fait de se tourner vers.
avidyā	nescience.
avikalpa	indifférencié, libre de bipartition mentale = nirvikalpa.
ābhāsa	reflet, apparence ; de śivatattva à la terre tout n'est qu'apparence.
āhnika	tâche journalière, chapitre.
ākṛti	forme, structure.
āmarśana	prise de conscience de soi.

ānanda	félicité — béatitude de Paramaśiva, *cidānanda* félicité de la conscience *jagadānanda* félicité cosmique.
āṇavamala	impureté congénitale, atomique, réduisant l'âme à l'état d'aṇu.
āṇavopāya	voie inférieure de l'âme ordinaire qui exerce des activités variées (yoga et autres) pour atteindre Śiva.
ātman	Le SOI; est la Conscience.
bhakti	dévotion.
bhāva	modalité.
bhāvanā	réalisation mystique—contemplation infuse — imagination créatrice intense,.évocation.
bhairava	Śiva dans ses rapports avec l'univers — ce qui engloutit toute différenciation — état bhairava, état théopathique.
bhairavī	la Conscience figurée comme une déesse, Énergie divine qui engloutit toute la diversité.
bheda	différenciation propre à l'illusion.
bhedābheda	unité dans la différenciation propre aux pures catégories.
bhoktṛ	le patient, celui qui jouit du fruit de ses actes.
bhrānti	erreur.
bhūta	éléments ordinaire, feu, terre.
bhuvana	les mondes.
bīja	germe.
bindu	point lumineux apparaissant au cours de la méditation point ou ṃ.
bodha	Conscience suprême, Intelligence divine — forme la substance de Śiva au même titre que svātantrya.
brahman	(neutre) absolu pour les vedântin — est pur prakāśa, dénué d'énergie, associé à l'illusion — Brahman et les quatre états *śabdabrahman*, le son en soi.
brahman	(masculin), le dieu ordonnateur du cosmos.
brahman	homme appartenant à la plus haute des castes.
brahmāṇḍa	sphère du brahman.
brahmavādin	partisan du brahman neutre — partisan du souffle.
buddhi	intellect, faculté du jugement.
caitanya	conscience de soi.
cakra	centre ; les cakra sont situés à différents points de la colonne vertébrale et du cerveau.
camatkāra	cri de surprise, émerveillement de la prise de conscience de soi — ravissement en art.
cit	conscience absolue.
citi	conscience sous son aspect actif.
citśakti	énergie de la conscience.
deha	corps.
dehin	doué d'un corps.
deva	dieu.
dīkṣā	initiation.
dhvani	résonance, suggestion en art.
dhyāna	méditation, recueillement profond.
gahana	l'abîme.
grāhaka	sujet qui appréhende.
grāhya	objet appréhendé.
guṇa	qualités constitutives de la nature — qualités de style.
guru	maître spirituel.

haṭha	force intense.
hetu	cause, facteur.
icchā	désir ou volonté, une des énergies de Śiva.
idam	objet, le ' ceci '.
idantā	objectivité, eccéité.
īśvara	le Seigneur ; °*tattva* pure catégorie.
jaḍa	insensible, inconscient.
jāgrat	la veille.
japa	récitation d'un mantra, mais c'est bien autre chose qu'une oraison ou récitation car toute l'efficience de la parole y est contenue.
jīvan	être vivant, âme ordinaire.
jīvanmukta	délivré durant la vie ; est l'égal de bhairava car il jouit des énergies divines.
jñāna	connaissance — gnose. °*śakti* énergie de connaissance = omniscience.
jñānendriya	faculté des sens.
jñānin	celui qui sait, possède la gnose; d'après T. A. est supérieur au yogin, mais ici employé indifféremment avec yogin pour désigner le jīvanmukta.
jñeya	le connaissable ou objet de la connaissance.
kalā	activité déterminante et limitatrice — une des cuirasses.
kāla	le temps, une des cinq cuirasses.
kañcuka	cuirasse, au nombre de cinq.
kanda	le centre (cakra) inférieur.
kārikā	verset.
karman	acte responsable portant rétribution.
kārmamala	impureté d'action — son rapport à l'acte.
karmendriya	facultés d'action.
kartṛtā	libre activité.
kārya	devoir — lié à kalā.
kevala et *kevalin*	unique, isolé de la transmigration, mais n'est pas parvenu à l'identité à Śiva.
khyāti	voir *akhyāti*.
kriyā	activité divine.
kriyāśakti	énergie d'activité, équivaut à *vimarśa*.
kṛtrima	factice, arbitraire, construit.
kuṇḍalinī	la lovée, l'énergie spirituelle.
madhyamaprāṇa	le souffle central.
maha	le grand, formule mystique d'absorption du cosmos en bhairava.
mahāguhā ou *mahāguhya*	la grande énigme.
maheśvara	le Seigneur tout-puissant.
mala	souillure, au nombre de trois.
manas	pensée empirique, sensus commune.
mantra	formule mystique. Voir *aham*, *maha*.
māyā	illusion cosmique — manifestations objectives en tant que séparées de la lumière consciente. est svātantrya, libre activité de Śiva. °*pramātṛ* sujet qui est la proie de l'illusion.
māyāśakti	énergie d'illusion — est l'autonomie divine de la conscience dans ses manifestations objectives.

māyāṇḍa	sphère de l'illusion.
māyīyamala	impureté d'illusion — cause de différenciation cosmique.
moda	joie spirituelle.
mokṣa	libération, en fait est la révélation de l'essence du Soi.
mūḍha	ignorant.
mudrā	geste mystique.
nāda	le son, sons d'ordre mystique entendus à l'issue de l'éveil.
nibhālana	intuition mystique.
nikhila	complet, total, Tout, absolu.
nirmita	façonné.
nirvikalpa	libre de dichotomie ou de bifurcation en sujet objet.
niyati	restriction causale, une des cinq cuirasses.
parabīja	germe suprême, le plus grand des mantra.
parāmarśa	volonté qui est un désir d'agir, prise de conscience active de soi, réaction consciente conscience d'être affecté.
paramaśiva	le suprême Śiva, l'absolu.
parāvāk	Parole transcendante et indifférenciée (nirvikalpa) — brille toujours intérieurement, est citi, libre de connotation et de tout son.
pāśa	lien.
paśu	bétail, être asservi.
piṇḍanātha	mantra éminent.
prājña	sapience propre au sommeil profond.
prakāśa	conscience lumineuse et indifférenciée, révélatrice des choses.
prakṛti	la Nature.
prakṛtyaṇḍa	sphère de la nature.
pramāṇa	critères logiques — la connaissance liée au rêve.
pramātṛ	sujet conscient — limité (kṛtrima); lié au sommeil profond — sujet suprême.
prameya	objet connu.
prāṇa	souffle, vie, force vitale ; °*śakti* énergie du souffle.
pratibhā	intuition du Soi, la pure illumination qui surgit spontanément.
pratipatti	réalisation mystique.
pratīti	aperception, perception du sentiment esthétique.
pratyabhijñā	Reconnaissance du Soi comme identique à Śiva.
pratyavamarśa	reprise de conscience de soi.
pratyāhara	convention.
pṛthivī	la terre.
pumān	le mâle, âme individuelle = paśu.
pūrṇāhantā	plénitude de la subjectivité.
pūrṇatva	plénitude.
puruṣa	âme — Entité suprême d'ordre spirituel pour le Sāṃkhya — Être cosmique du Rig Veda.
rāga	désir ou attachement, cuirasse de la limitation.
Rāhu	démon de l'éclipse.
rajas	un des trois guṇa, principe d'activité qui engendre la souffrance.
rasa	jouissance en art, sentiment esthétique au nombre de huit.
rīti	ornement poétique.
rudra	âmes possédant des pouvoirs divins, qui dirigent la marche du cosmos.
śabda	parole.
śakti	Énergie divine — étape dans le processus kundalinien; °*tattva* catégorie de l'énergie.

śakteṇḍa sphère de l'énergie.
śaktipāta chute de la divine énergie = anugraha, grâce — est intense (tīvra) dans les voies sans gradation.
śāktopāya voie de la délivrance par l'intermédiaire de la pure énergie.
śama apaisement en art.
śambhu béni, s'applique à Śiva le bénéfique.
śāmbhavopāya la voie supérieure de l'accès à Śiva, la meilleure des voies par l'entremise de Śiva même,
śānta apaisé.
Śiva le Seigneur.
śivatattva la plus élevée des catégories — au delà des aṇḍa et bhuvana.
śloka stance.
śuddhavidyā ou *sadvidyā tattva* catégorie de la pure manifestation.
śūnya vide, la conscience sous une forme limitée.
sadākhya ou *sadāśiva tattva* une pure catégorie.
sadguru maître véritable.
sadvidyā tattva pure catégorie de la véritable science = śuddhavidyā.
sahṛdaya sympathisant en art.
sakala homme pourvu d'un corps — est à l'état de paśu et de dehin.
samādhi recueillement, extase.
sāmānya état global de la nature.
samāveśa ensevelissement en Śiva ou en son énergie — compénétration de l'âme et de Śiva.
saṃkalpa fonction synthétique du manas, est la conscience que limite la pensée empirique (manas) et un objet qui manque de clarté.
saṃrambha ébranlement de la conscience.
saṃsāra le monde de la transmigration, du perpétuel devenir.
sāṃsiddhika maître à la parfaite réalisation spirituelle.
saṃskāra équivaut à vāsanā, prédispositions, énergies latentes.
samuttīrṇa transcendant.
saṃvid Conscience.
saṃvṛtisatya vérité relative.
sanmātra être pur.
sattva réalité — existence — une des qualités (guṇa), principe lumineux.
satya efficace et réel.
satyarūpatva réalité fondamentale.
siddhi perfection.
spanda vibration du souffle — acte pur en son premier ébranlement, vibration d'où procède tout le devenir = spandana.
sphur- vibrer et illuminer.
suṣumnā canal central lié à la montée de la kuṇḍalinī.
suṣupti sommeil profond, sans rêve, associé au sujet connaissant (pramātṛ).
svapna rêve lié à la connaissance (pramāṇa).
svaprakāśa lumineux par soi-même.
svātantrya liberté divine — prend l'aspect de la māyā = caitanya et vimarśa libre spontanéité; °*śakti* énergie de libre volonté.

tamas un des trois guṇa, principe d'inertie et d'opacité.
tanmātra essence subtile.
tantra traité religieux.
tattva réalité — principe ou phase de l'émanation, traduit par base principielle et catégorie.
tejas lumière = le rêve.
timira trouble de la vision.

tirodhānaśakti énergie déformante et obscurcissante — cause de différenciation et de limitation.
Trika système trinitaire du Śivaïsme.
turya le quatrième (état), essence inaltérable de l'âme.
turyātīta au delà du quatrième — correspond à l'état bhairava.

udyama élan, ferveur mystique.
unmatta ivre ou fou, sans pensée.
upādhi contingence, ce qui associé à une chose ne lui appartient pas par essence et voile sa nature réelle.

vāk verbe, parole transcendante.
vāsanā tendances inconscientes, résidus des actes — leur rôle en esthétique et dans la création de l'univers.
vaibhava puissance et gloire.
vibhrama égarement.
vidyā savoir discriminateur mais limité, une des cinq cuirasses.
vijñāna connaissance discriminatrice, dépasse toute autre, car est la conscience de soi.
vikalpa bipartition conceptuelle qui différencie toujours une chose de ce qu'elle n'est pas, est à la source de la dualité sujet-objet; °*kriyā* activité bipolarisante.
vimarśa prise de conscience de soi, libre acte de la conscience apparaissant comme un choc.
virāṭ corps cosmique, ancienne conception védique.
vīravratin celui qui a fait le vœu d'héroïsme.
viśrānti repos mystique — apaisement en art.
viśva le tout en sa dispersion = la veille.
viśvamoha égarement d'ordre cosmique.
visarga l'énergie du souffle à deux pôles.
vrata devoir religieux, vœu.
vyañjana et *vyaṅgyārtha* suggestion en art.
vyañjanā pénétration du sens suggéré.
vyāpaka omniprésent.
vyāpinī énergie qui remplit l'univers entier.

yantra machine, ici la roue cosmique de l'énergie.
yoga union mystique — ensemble de pratiques ascétiques à huit membres.
yogin celui qui s'avance sur la voie de la délivrance — utilise les mantra — équivaut au délivré vivant — ses actes — son hommage à Śiva — sa prière — son devoir religieux.
yukta uni.

Ādhāra ou Ādiśeṣa ou Śeṣa et son œuvre l'Ādhārakārikā.
P. S. désigne cette œuvre dans les notes de la traduction du Paramārthasāra.
Āgama traités religieux.
B.h G. Bhagavad Gītā, traduction de Sylvain Lévi.
D. A. L. Dhvanyālokalocana. Bombay, 1891 (XXXIII).
I. P. Īśvarapratyabhijñākārikā d'Utpaladeva (K. S. XXII et XXXIII).
I. P. v. Īśvarapratyabhijñāvimarśinī d'Abhinavagupta (K. S. XXII et XXXIII).
P. Hṛd Pratyabhijñāhṛdaya de Kṣemarāja.
P. S. Paramārthasāra d'Abhinavagupta.
P. S. v. Paramārthasāravivṛti de yogarāja.

P. T. Parātriṃśikā, important tantra (K. S. XVIII. 1918).
Sāṃkhya, école dualiste, l'un des six darśana.
Sāṃkhyakārikā, œuvre de cette école.
S. K. Spandakārikā de Vasugupta (K. S. XLII, 1925).
S. S. Śivasūtra de Vasugupta (K. S. I, 1911).
S. S. v. Śivasūtravimarśinī de Kṣemarāja (K. S. I, 1911).
T. A. Tantrāloka d'Abhinavagupta avec le très bon commentaire de Rājānaka Jayaratha (K. S. XXIII et sq.).
Tantra, textes religieux joùissant d'une grande autorité.
V. Bh. Vijñānabhairava, tantra très célèbre que Yogarāja appelle l'upaniṣad de Śiva (K. S. VIII, 1918).

A l'exception du Rudriyâmalatantra, les divers āgama et tantra ainsi que les textes de l'école Trika ont été·édités dans Kaśmīr Series of Texts and Studies. Śrinagar.

CORRECTIONS

P. 15 l. 19 lire que nous possédions
P. 19 l. 15 » Śivaśaktyavinābhāvastotra
P. 22 l. 19 » réalité
l. 30 » *ahaṃvimarśa*
P. 24 n[5] » Soi
P. 25 l. 24 » l'eau dans laquelle on se regarde
P. 26 n[2] » *ābhāsane*
P. 37 l. 8 » ne s'attache à ses actes
P. 39 l. 24 » en aucune manière
P. 44 l. 37 » activité de la conscience ordinaire
n[3] » *yā sva svarūpe viśrāntir vimarśaḥ so 'ham ity ayam*
I.P.v. I, I, I. p. 18 śl. cité.
P. 45 l. 36 » qui y sont admis
P. 59 śl. 52 au lieu de *śivamayatattvam* lire *śivamayatvam*
P. 63 l. 13 au lieu de : et, lire : Par contre II.4 :
P. 64 l. 8 lire deux réalités
P. 68 l. 1 » perçus
l. 10 » Sujet
P. 71 l. 16 » Ces trois gaines sont les trois impuretés :
P. 72 l. 8 » le Soi suprême sous forme de Conscience universelle ou de Seigneur...
P. 75 l. 10 » ou autre
P. 76 l. 12 » ou autre
P. 77 śl. 39 » Soi
l. 19 » le Soi suprême supprime en premier lieu...
P. 83 l. 29 » au cœur de cet état quelle infortune...
P. 84 l. 24 » en dépit de son omniprésence et de sa perfection natives...
P. 87 l. 25 » Conscience
P. 88 l. 38 » cette strophe souvent citée n'appartient pas au V.B.
P. 91 śl. 83 » corps
P. 95 n[1] » grâce et à ses douze
P. 96 l. 3 » en vue d'un dépassement total
P. 104 fin » Yogarāja
P. 105 l. 12 » Rudrayāmala

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION AU PARAMĀRTHASĀRA

PARAMĀRTHASĀRA

PARAMĀRTHASĀRA

Joseph FLOCH, Maître-Imprimeur à Mayenne 27-6-1979, n°6781

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

Série in-8°

Fasc. 1 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome I (140 pages ; 1956).

Fasc. 2 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome II (160 pages ; 1956).

Fasc. 3 Minard (A.) — *Trois énigmes sur les cent chemins*. Tome II (422 pages ; 1956).

Fasc. 4 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome III (138 pages ; 1957).

Fasc. 5 Silburn (L.) — *Le Paramārthasāra* (texte sanskrit édité et traduit) (105 pages ; 1958).

Fasc. 6 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome IV (144 pages ; 1958).

Fasc. 7 Seyfort Ruegg (D.) — *Contribution à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (136 pages ; 1959).

Fasc. 8 Silburn (L.) — *Vātūlanātha sūtra*, avec le commentaire d'Anantaśaktipāda (110 pages ; 1959).

Fasc. 9 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome V (124 pages ; 1959).

Fasc. 10 Renou (L.) – *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome VI (86 pages ; 1959).

Fasc. 11 Varenne (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes, et *en annexe*, la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome I : Texte, traduction, notes (155 pages ; 1960).

Fasc. 12 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome VII (105 pages ; 1960).

Fasc. 13 Varenne (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes, et *en annexe*, la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome II : Étude, tables, index et appendices (145 pages ; 1960).

Fasc. 14 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome VIII (133 pages ; 1961).

Fasc. 15 Silburn (L.) — *Le Vijñāna Bhairava* (222 pages ; 1961).

Fasc. 16 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome IX (133 pages ; 1961).

Fasc. 17 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome X (122 pages ; 1962).

Fasc. 18 Renou (L.) — *Études védiques et pkṇinéennes*. Tome XI (145 pages ; 1963).

Fasc. 19 Silburn (L.) — *Études sur le Śivaïsme du Kaśmīr*. Tome I : *La Bhakti* (160 pages ; 1964).

Fasc. 20 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XII (130 pages ; 1964).

Fasc. 21 Padoux (A.) — *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques* (389 pages ; 1964).

Fasc. 22 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XIII (163 pages ; 1964).

Fasc. 23 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XIV (132 pages ; 1965).

Fasc. 24 Biardeau (M.) — *Vākyapadīya Brahmakāṇḍa* (194 pages ; 1964).

Fasc. 25 Caillat (C.) — *Les expiations dans le rituel jaina ancien* (240 pages ; 1965).

Fasc. 26 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XV (183 pages ; 1966).

Fasc. 27 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVI (185 pages ; 1967).

Fasc. 28 *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou* (xl-800 pages ; 1968).

Fasc. 29 Silburn (L.) — *La Mahārthamañjarī de Maheś varānanda, avec des extraits du Parimala* (traduction et introduction) (228 pages ; 1968).

Fasc. 30 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVII (104 pages ; 1969).

Fasc. 31 Silburn (L.) — *Hymnes de Abhinavagupta* (traduction et commentaire) (116 pages ; 1970).

Fasc. 32 Bugault (G.) — *La notion de « Prajñā » ou de Sapience selon les perspectives du « Mahāyāna »* (289 pages ; 1968).

Fasc. 33 Bourgeois (F.) — *« Veṇīsaṃhāra »*, drame sanskrit (édité et traduit) (241 pages ; 1971).

Fasc. 34 Caillat (C.) — *Candāvejjhaya* (159 pages ; 1971).

Fasc. 35 Mallison (F.) — *L'épouse idéale : la « Sātī-Gīta » de Muktānanda* (184 pages ; 1973).

Fasc. 36 Pedraglio (A.) — Un drame allégorique sanskrit *« Le Prabodhacandrodaya de Kṛṣṇamiśra »* (408 pages ; 1974).

Fasc. 37 Maximilien (G.) — *Sureśvara « La Démonstration du Non-Agir » (Naiṣkarmyasiddhi).* Introduction et Traduction (102 pages ; 1975).

Fasc. 38 Padoux (A.) — *La Parātrāśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta.* Texte traduit et annoté (130 pages ; 1975).

Fasc. 39 Parlier (B.) — *La Ghatakarparavivṛti de Abhinavagupta.* Texte traduit et commenté (94 pages ; 1975).

Fasc. 40 Silburn (L.) — *Hymnes aux Kālī. La Roue des Énergies divines.* Traduction et introduction (213 pages).

Fasc. 41 Mimaki (K.) — *La Réfutation Bouddhique de la Permanence des Choses (Sthirasiddhidūṣaṇa) et la Preuve de la Momentanéité des Choses (Kṣaṇabhaṅgasiddhi)* (332 pages).

Fasc. 42 Malamoud (C.) — *Le Svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka.* Livre II. Texte traduit et commenté (248 pages).

Fasc. 43 Roşu (A.) — *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens* (289 pages).

Fasc. 44 Hulin (M.) — *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique, la notion d'Ahaṃkāra.* (384 pages ; 1978).

Fasc. 45 Porcher (M.-C.) — *Figures de style en Sanskrit. Théories des Alaṃkārasāstra, analyse de poèmes de venkaṭādhvarin.* (420 pages ; 1978).

Hors collection

Hommage de la France à Rabindranath Tagore pour le centenaire de sa naissance, 1961 (format 19 × 25 ; 120 pages ; 1962).

Hommage à Sylvain Lévi pour le centenaire de sa naissance, 1963 (format 19 × 25 ; 76 pages ; 1964).

En vente à la

DIFFUSION DE BOCCARD

11, rue de Médicis, PARIS-VI^e^